Breve introducción a la filosofía de la religión

GABRIEL ANDRADE

mFF
MONOGRAFÍAS
Filosofía, Filología
y Lingüística

UCA Universidad de Cádiz

Servicio de Publicaciones

Breve introducción a la filosofía de la religión GABRIEL ANDRADE

UCA Universidad de Cádiz

Índice general

INTRODUCCIÓN 11

CAPÍTULO I: Posturas en filosofía de la religión 15
1.1. El teísmo 18
1.2. El dualismo 23
1.3. El panteísmo 24
1.4. El panenteísmo 25
1.5. El deísmo 26
1.6. El agnosticismo 26
1.7. El ateísmo 27
1.8. El no-cognitivismo teológico 28
1.9. El ignosticismo 29

CAPÍTULO II: La existencia de Dios 33
2.1. El argumento ontológico 34
2.2. El argumento cosmológico 38
2.2.1. El argumento *ex causa y ex motu* 38
2.2.2. El argumento *kalam* 41
2.2.3. El argumento *ex contingentia* 44
2.3. El argumento *ex gradu* 47
2.4. El argumento teleológico 48
2.4.1. El argumento teleológico en la biología 53
2.4.2. El argumento antrópico 58
2.5. El argumento moral 60
2.6. La 'apuesta de Pascal' 69
2.7. La voluntad de creer 73

CAPÍTULO III: La inexistencia de Dios 77
3.1. El argumento en base al 'problema del mal' 79
3.1.1. El mal como privación 81
3.1.2. El mal como castigo 83
3.1.3. El mal como medio necesario para un bien mayor .. 86
3.1.4. El mal como producto del libre albedrío 90
3.1.5. El mal como crecimiento espiritual 96
3.1.6. El mal como misterio 98
3.2. El argumento en base a los problemas en torno a los atributos divinos 99

CAPÍTULO IV: La inmortalidad 111
4.1. Problemas planteados por la resurrección 114
4.2. Problemas planteados por la inmortalidad del alma 121
4.3. Problemas planteados por la reencarnación 133
4.4. Problemas planteados por las doctrinas en torno al Juicio Final 137

CAPÍTULO V: Religión y conocimiento 145
5.1. La razón y la fe 145
5.2. El problema de las creencias básicas 156
5.3. Las experiencias religiosas y los milagros 161

Introducción

Este libro está dirigido a quienes buscan iniciarse en el estudio de la filosofía de la religión. La filosofía de la religión ha sido un área del conocimiento filosófico ampliamente estudiado, y existen incontables cantidades de volúmenes dedicados al respecto. No obstante, en lengua castellana, no han abundado libros que, de forma concisa y sin penetrar en demasiados tecnicismos, introduzcan los principales problemas planteados en la filosofía de la religión. En función de esto, el presente libro no pretende ser especialmente innovador, pero sí pretende presentar de forma sencilla, las temáticas generales de la filosofía de la religión.

La historia de la filosofía de la religión ha sido muy extensa, pues las preguntas en torno a las creencias religiosas han ocupado al hombre desde que empezó a emplear sus facultades racionales. Si bien se identifica la procedencia histórica de muchas de las ideas claves en las discusiones en torno a la filosofía de la religión, el presente libro no pretende elaborar un recorrido histórico a lo largo de estas discusiones. Antes bien, hemos privilegiado un formato que, en vez de abordar a cada autor, época o corriente, presenta por separado los temas más importantes de la filosofía de la religión.

Así, el primer capítulo es una taxonomía respecto a las posiciones generales en filosofía de la religión, a partir de la postura que se tome respecto a la existencia de Dios. El tema principal de la filosofía de la religión, especialmente la contemporánea, es la pregunta sobre la existencia de Dios, de manera tal que el segundo capítulo está dedicado a una evaluación de los principales argumentos a favor de la tesis según la cual Dios existe. Así como hay argumentos a favor de la existencia de Dios, también hay argumentos en contra de la existencia de Dios (o a favor de su inexistencia), y de éstos nos ocupamos en el tercer capítulo.

Si bien no todos los sistemas de creencias religiosas están concernidos con lo que ocurre tras la muerte, la mayoría postula una forma de existencia *post mortem*. El cuarto capítulo constituye una evaluación filosófica de las doctrinas en torno a la vida después de la muerte. Por último, el quinto capítulo analiza los problemas epistemológicos planteados por la filosofía de la religión, a partir de las relaciones entre la fe y la razón como medios de conocimiento.

En este libro, prescindimos del análisis filosófico de doctrinas aceptadas como dogmas de fe por religiones particulares, y nos hemos conformado con un examen filosófico de las doctrinas adelantadas por el teísmo filosófico general. Las doctrinas en torno a la existencia *post mortem* no forman parte propiamente del teísmo filosófico, pero puesto que están diseminadas a lo largo de un gran número de religiones, ha resultado pertinente evaluarlas.

Ello no implica que doctrinas particulares a cada religión, como por ejemplo, la Trinidad, el pecado original o la elección del pueblo de Israel, no sean dignas de ser sometidas a la indagación filosófica. Pero, puesto que éste es un libro general de filosofía de la religión, nos hemos confinado a las creencias religiosas más universales, a saber, la existencia de Dios y la vida después de la muerte.

Hasta la Ilustración, la filosofía de la religión tuvo dificultades en ser separada de la teología. Allí donde la teología pretende un discurso sobre Dios, bien sea en base a la fe (la teología revelada) o en base a la razón (la teología natural), la filosofía de la religión no da por sentado que Dios existe, sino que somete a examen filosófico las proposiciones de la teología (sea la natural o la revelada), bien para afirmarlas, bien para negarlas.

Aún después de la Ilustración, si bien la filosofía de la religión ha sido óptimamente separada de la teología, los filósofos de la religión siguen en su mayoría adscribiéndose a creencias religiosas. El presente libro no pretende imponer posturas definitivas a favor o en contra de la existencia de Dios y la vida después de la muerte, pero ha de admitirse que está más inclinado hacia posturas ateas o agnósticas como las de Hume, y menos inclinado hacia posturas teístas como las de santo Tomás de Aquino. Con todo, el lector encontrará una relación de las principales réplicas y contrarréplicas que se presentan a la mayoría de los argumentos en torno a los principales temas de la filosofía de la religión.

Puesto que la filosofía de la religión es un área sumamente debatida en filosofía, ha gozado de un resurgir en la actividad filosófica contemporánea. En este sentido, si bien se contemplan varios argumentos de autores clásicos, medievales y modernos, dedicamos mayor atención a los autores contemporáneos. Y, puesto que la filosofía contemporánea angloparlante ha sido la que con mayor tesón ha trabajado temas de filosofía de la religión, la mayoría de los autores referenciados son norteamericanos e ingleses.

Asimismo, puesto que la filosofía de la religión mantiene una estrecha vinculación con otras áreas de la indagación filosófica, el presente libro aborda, incidentalmente, temas propios de otras áreas de la filosofía: metafísica (a lo largo de todo el libro, pero en particular en lo referente al argumento cosmológico en el capítulo 2), biología (en consideración del argumento teleológico en el capítulo 2), ética (en con-

sideración del argumento moral, en el capítulo 2), filosofía de la mente (en consideración de la existencia del alma, en el capítulo 4), y epistemología (en consideración de la relación entre fe y razón, en el capítulo 5).

Capítulo I

Posturas en filosofía de la religión

Según se estima, 84% de la humanidad asegura tener alguna forma de religión[1]. El restante 16% alega no creer o practicar ninguna religión, pero vale advertir que, hasta fechas muy recientes, el porcentaje de personas religiosas en el mundo era aún mayor. No obstante, estas estadísticas deben tomarse con mucha cautela, pues si bien se admite que la abrumadora mayoría de la humanidad tiene alguna forma de religión, la definición del término 'religión' dista de ser precisa, y puede plantearse la posibilidad de que muchas personas que aleguen no tener ninguna religión, en realidad sí la tengan, y viceversa, dependiendo, claro está, de cómo definamos una 'religión'.

En Occidente, ha existido una tendencia chauvinista a entender 'religión' como un sistema de creencias *verdaderas* sobre un ser supremo. No ha de sorprender que, bajo esta definición, 'religión' es sólo el conjunto de creencias sobre un ser supremo predicadas por quien emplea esta definición, mientras que los otros sistemas de creencias sobre seres supremos no son propiamente religiones. Así, por ejemplo, algunos monoteístas han considerado que sólo monoteísmo es una religión, en tanto la consideran verdadera, mientras que sistemas de creencias politeístas o, incluso, sistemas de creencias en los que no se concibe o no se dedica atención a la existencia de los dioses, como por ejemplo, el budismo, no pueden ser acordemente llamados 'religión'.

Semejante definición de 'religión' es altamente problemática. El fenómeno religioso forma parte de la conducta humana, y como tal, es susceptible de ser estudiado con los métodos propios de las ciencias humanas. El método científico exige objetividad y neutralidad en el estudio del fenómeno religioso, cuestión por lo cual no conviene asumir *a priori* la veracidad de un determinado sistema de creencias, mucho menos para definir 'religión'.

En vista de las dificultades de este entendimiento del término 'religión', tradicionalmente se ha intentado definir 'religión' a partir de su etimología. Si bien no es

---

1 JAGODZINSKI, Wolgang y GREELEY, Andrew. "The Demand for Religion". En la página web: http://www.agreeley.com/articles/hardcore.html Última fecha de consulta: 12-05-09.

absolutamente claro, suele postularse que el origen etimológico de 'religión' proviene de *religare,* un verbo latino que hace referencia a unir o conectar (*ligare*) más de una vez (*re*). El hecho de que esta etimología de 'religión' provenga de dos apologistas cristianos (Lactancio y san Agustín) no compromete su validez para un estudio objetivo científico del fenómeno religioso, pues, como veremos, el conjunto de creencias y prácticas que hoy calificamos de 'religiosas' tienen en común alguna referencia a la noción de 'unión' o 'conexión'.

En función de esta etimología, los autores que emplean lenguas derivadas del latín, tradicionalmente consideran que la religión es, entonces, un sistema de creencias y prácticas por medio de las cuales se intenta establecer una conexión entre los hombres y unos seres superiores. En este sentido, suele apreciarse que un aspecto elemental de la religión es la creencia en un ser, o conjunto de seres, con atributos diferentes de los hombres. El criterio para separar a los hombres de los seres que son diferentes a ellos suele estar orientado hacia la superioridad, en función de atributos como su poder, su numinosidad, su trascendencia y su inmortalidad. Bajo esta definición, entonces, la 'religión' es un sistema de creencias o prácticas que afirma la existencia de seres de otra índole, a la vez que busca alguna forma de conexión con estos seres.

Tradicionalmente en las lenguas derivadas del latín, el término 'dios' ha sido aplicado a los seres objeto de las creencias y prácticas religiosas. En función de esto, la idea de 'unión' sugerida por el término 'religión' hace referencia a la conexión entre los hombres y los dioses. No obstante, algunos fenómenos dificultan esta conceptualización de la religión. Pues, aún en sociedades en las que no existe una gran preocupación por la existencia de dioses (en especial, el budismo), e incluso, en sociedades en las que deliberadamente se niega la existencia de los dioses (los países oficialmente ateos, durante la era del dominio soviético), persisten ciertas conductas las cuales, intuitivamente, reconocemos que tienen cierta semejanza con los fenómenos que tradicionalmente clasificamos como 'religiosos'.

En vista de estas dificultades, varios sociólogos y antropólogos de la religión han intentado buscar nuevas definiciones de 'religión'. La definición ofrecida por el sociólogo Emile Durkheim[2], y recapitulada por el antropólogo Mircea Eliade[3], es probablemente la más satisfactoria. En estimación de Durkheim, una religión no está necesariamente concernida con la existencia de seres supremos, a la manera tradicional de los dioses. Antes bien, la categoría central de la religión es lo sagrado, y

2 DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Alianza. 1992.
3 ELIADE, Mircea. *Aspectos del mito.* Barcelona: Paidos. 2000.

la característica definitoria de la religión es la división que establece entre lo sagrado y lo profano. Por 'sagrado', Durkheim entendía el conjunto de elementos que están separados del resto de las cosas por alguna forma de protección.

Así, por ejemplo, aún si en el budismo no se concibe la existencia de un Dios supremo, y se presta muy poca atención a la existencia de seres similares a los 'dioses' de otras religiones, en el budismo persiste una separación entre cosas sagradas y cosas profanas. Las Cuatro Nobles Verdades, por ejemplo, son preceptos sagrados, en tanto son concebidas como verdades de diferente índole al resto de las verdades, y por ende, separadas de ellas. Y, en tanto se consideran sagradas, es prudente aseverar que, a partir de la elaboración de esta dicotomía entre cosas sagradas y cosas profanas, el budismo puede ser considerado una religión, aún en la ausencia de una preocupación por una unión o conexión con seres superiores.

La definición ofrecida por Durkheim amplía así el espectro de fenómenos que pueden considerarse religiosos. Una sociedad, por ejemplo, puede promulgar oficialmente la inexistencia de dioses. Pero, a la vez, esa sociedad puede enaltecer la memoria histórica de alguno de sus personajes, a tal punto que el estatuto del personaje en cuestión raya en lo sagrado. Y, como tal, ese fenómeno merecería el calificativo de 'religioso'. Stalin, por ejemplo, procuró convertir a la Unión Soviética en un Estado oficialmente irreligioso, pero vale la pena considerar hasta qué punto el culto público a su propia persona (materializado en desfiles militares, distorsión historiográfica, etc.) constituía en sí mismo una religión. De hecho, el sociólogo Robert Bellah ha empleado el término 'religión civil' para referirse a la amplia gama de fenómenos que, aún en el mundo aparentemente secularizado, conservan características propias de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano[4].

La aproximación sociológica de Durkheim al fenómeno religioso es satisfactoria, pues advierte que la distinción entre religión e irreligión no es tan nítida como tradicionalmente se pensaba, y permite suponer que, en la medida en que el hombre establezca una distinción entre cosas sagradas y cosas profanas, conservará alguna experiencia religiosa, independientemente de las creencias que se puedan conservar respecto al origen del cosmos, al propósito de la vida, a la posibilidad de una existencia *post mortem*, etc. El mismo Durkheim se consideraba agnóstico respecto a la existencia de Dios[5], pero lo mismo que muchos ateos y agnósticos que le han sucedido, no negaba un cierto carácter religioso en su vida, siempre y cuando se entienda 'religión' como la conservación de un espacio sagrado.

---

4 BELLAH, Robert. *Beyond Belief*. University of California Press. 1991.

5 Ver el punto 1.6 de este libro, para una definición de 'agnosticismo'.

No obstante, dentro del marco de la filosofía, el término 'religión' debe tener un significado más restringido. Pues, allí donde los sociólogos entienden 'religión' en base a un conjunto de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, la filosofía está mucho más concernida sólo con el contenido de las creencias. Tradicionalmente, en base a su etimología, 'filosofía' es entendida como el 'amor a la sabiduría'. Y, como tal, la filosofía busca examinar la coherencia y rigurosidad intelectual de las creencias.

En este sentido, la filosofía de la religión examina la coherencia y rigurosidad de las creencias religiosas. Puesto que coloca el énfasis sobre las creencias, la filosofía debe entender 'religión' como el conjunto de proposiciones que se elaboran sobre la existencia y atributos de un ser supremo o conjunto de seres supremos. Así, Dios es el principal objeto de indagación en la filosofía de la religión, y las diversas posturas dentro del marco de la filosofía de la religión giran en torno a la existencia (o inexistencia) y naturaleza de Dios.

1.1. El teísmo

El teísmo es la postura filosófica que afirma la existencia de uno o varios dioses. No obstante, otras posturas filosóficas (discutidas más adelante en este mismo capítulo) también postulan la existencia de uno o varios dioses, de forma tal que, para distinguirse de las otras posturas, el teísmo no sólo afirma la existencia de Dios o los dioses, sino que también confiere a Dios o los dioses un conjunto de atributos específicos.

En base al número de dioses cuya existencia se afirma, el teísmo se divide en dos grandes conjuntos. El 'politeísmo' afirma la existencia de varios dioses, pero por regla general, las religiones monoteístas tienden a establecer ciertas jerarquías entre los dioses, y a concentrar su atención sobre un número limitado de dioses. Así, por ejemplo, si bien en el hinduismo existen miles de dioses, los hinduistas suelen concentrar su atención en la existencia y naturaleza de tres dioses: Vishnu, Krishna y Shiva. Una variante del politeísmo, el henoteísmo, acepta la existencia de varios dioses, pero dedica su culto a un solo dios, en tanto lo considera el de mayor relevancia. La antigua religión griega, por ejemplo, aceptaba la existencia de varios dioses, pero exaltaba a Zeus por encima del resto de los dioses. A juicio de la mayor parte de los historiadores de la religión, la afirmación de la existencia de varios dioses antecedió a la afirmación de la existencia de un solo Dios, y hasta hace unos dos mil quinientos años, el politeísmo era la postura religiosa más popular en la humanidad.

En términos generales, los politeístas no han sometido a examen filosófico el conjunto de proposiciones que elaboran respecto a la existencia y naturaleza de los dioses. Las religiones politeístas suelen estar más bien enmarcadas en el lenguaje de

la mitología, el cual tiene como prioridad la evocación poética, mucho más que la precisión de la reflexión y la racionalidad. En este sentido, ha sido muy poco lo que el politeísmo ha aportado al desarrollo del teísmo como postura filosófica formal. Con todo, Platón y Aristóteles sobresalen como los dos primeros filósofos en formalizar varias posturas teístas, pero vale destacar que, precisamente, las reflexiones teístas de Aristóteles (y, en menor medida, Platón) son un notable intento por escapar al entendimiento popular de la religión politeísta griega.

El monoteísmo, por su parte, es la postura que afirma la existencia de un solo Dios[6], a la vez que le confiere un conjunto de atributos específicos. A diferencia de las religiones politeístas, el monoteísmo sí ha hecho aportes filosóficos significativos al refinamiento formal de las proposiciones sobre la existencia y naturaleza de Dios. Si bien las religiones monoteístas no nacieron propiamente de filósofos que empleaban argumentaciones con pretensiones racionales, sino de profetas que empleaban exhortaciones con pretensiones místicas, a lo largo del desarrollo de las religiones monoteístas, muchos de sus adherentes han cultivado el conocimiento de la filosofía griega, y han pretendido racionalizar sus proposiciones respecto a la existencia y naturaleza de Dios. Así, si bien en sus inicios, las religiones monoteístas no invocaban propiamente el empleo de la racionalidad para defender la existencia y los atributos de Dios, pronto los adherentes de las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e Islam) perfilaban la afirmación de la existencia de un solo Dios, no meramente como una postura religiosa manifestada en un lenguaje mitológico y poético, sino como una postura racional y formalmente filosófica, la cual ha venido a llamarse el 'teísmo filosófico'.

Si bien existen algunas diferencias respecto a los detalles sobre la naturaleza de Dios y sobre cómo Dios ha intervenido en la Historia e interactuado con el mundo, los judíos, cristianos y musulmanes coinciden en la afirmación de la existencia de Dios y en un conjunto de sus atributos; e incluso, pueden encontrarse algunas personas que no se consideran cristianos, judíos o musulmanes, pero con todo se consideran monoteístas, en tanto afirman la existencia de un solo Dios con un conjunto específico de atributos. A continuación se enumeran los principales atributos divinos predicados por el teísmo filosófico:

---

6 Existe una disputa respecto a cuál es el criterio para emplear mayúsculas o minúsculas ('Dios' o 'dios') al referirse al concepto divino. Tradicionalmente, el concepto divino en el contexto del politeísmo se expresa en minúscula, pues se ha convenido en que, puesto que existen muchas divinidades, 'dios' hace referencia, no a una divinidad en específico, sino al concepto general. Por su parte, en el contexto monoteísta, el concepto divino se expresa en mayúscula, pues ya no es propiamente un concepto general, sino una entidad propia, e incluso en la mayoría de las concepciones teístas, una entidad personal, de forma tal que 'Dios' ya no sería un sustantivo común, sino propio.

1. Perfección: Dios es frecuentemente concebido como la entidad de lo cual nada mayor puede pensarse. En el entendimiento platónico, Dios es la plenitud de ser, en el sentido de que en Él no existe carencia, y su naturaleza es inmejorable. De esa manera, Dios es perfecto, pues todo cuanto es, lo es al máximo grado concebible.

2. Omnipotencia: el teísmo considera que Dios existe como un ser que tiene la capacidad de hacerlo todo. La mayoría de los teístas advierten, no obstante, que la capacidad de hacerlo 'todo' debe ser entendida bajo un esquema racional, y por ende, no es concebible que Dios pueda hacer cosas absurdas, a saber, aquellas que van en detrimento de la lógica y de la matemática. Así, por ejemplo, es insensato solicitar que Dios haga un círculo cuadrado o que Dios haga que dos más dos no sean cuatro, pues éstas son imposibilidades lógicas. Asimismo, se estima que Dios no puede hacer cosas que vayan en detrimento de su propia naturaleza (como, por ejemplo, mentir, o sentir frío), pues al hacer esto, se estaría negando a sí mismo, y esto constituye una imposibilidad lógica en sí misma, al violar el principio lógico de la identidad. En este sentido, la mayoría de teístas suelen advertir que Dios es omnipotente, pero que su omnipotencia debe entenderse dentro del marco de lo lógicamente posible. Una minoría de filósofos, con René Descartes a la cabeza, considera que aún Dios puede hacer lo lógicamente imposible, y si no logramos concebir cómo Dios puede hacer un círculo cuadrado, ello es porque Dios sobrepasa los límites de nuestra racionalidad, y Dios es anterior a las leyes de la lógica.

3. Omnisciencia: a juicio de los teístas, Dios tiene la capacidad de conocerlo todo. El conocimiento de Dios incluye a los eventos pasados y presentes, pero también los futuros. En vista de que el conocimiento de los eventos futuros dificulta la aceptación de Dios como un agente libre, y también dificulta la aceptación del libre albedrío humano[7], algunos teístas consideran que Dios no conoce los eventos futuro. Pero, la mayoría de los teístas objetan que, si Dios no puede conocer los eventos futuros, entonces no es verdaderamente omnisciente. En función de eso, estos teístas intentan conciliar el conocimiento divino de eventos futuros, y el libre albedrío, con varios argumentos[8]. Asimismo, en vista de que un Dios bueno no puede conocer emociones como la envidia o el odio, o que un Dios perfecto no puede conocer la experiencia de, por ejemplo, el fracaso, algunos teístas sostienen que el conocimiento de Dios es sólo proposicional, pero no procedimental; en otras palabras, Dios conoce todas las proposiciones, pero no conoce todas los procedimientos, o vivencias. Vale cuestionar, no obstante, si un Dios que sólo tiene conocimiento proposicional

7 Ver punto 3.2. de este libro.
8 Ver punto 3.2. de este libro.

es en realidad omnisciente, pues en la medida en que se adviertan excepciones a la omnisciencia, ya no tendría sentido predicarla como atributo, si se entiende 'omnisciencia' como la capacidad de conocerlo todo, precisamente sin excepciones.

4. Omnipresencia: el teísmo predica que Dios está presente en todos los lugares. Es difícil apreciar de qué manera el atributo de omnipresencia no asimila el teísmo al panteísmo, la doctrina según la cual Dios es idéntico al universo. Tentativamente, los teístas intentan resolver este asunto, distinguiendo entre presencia e identidad. En tanto omnipresente, Dios puede manifestar su presencia en un determinado objeto, pero no es propiamente idéntico a ese objeto, de la misma manera en que una persona puede estar presente en un lugar, pero no ser idéntica a ese lugar.

5. Incorporeidad e inmaterialidad: a juicio de los teístas, Dios es incorpóreo, en el sentido de que es un ente inmaterial, y como tal, no tiene extensión en el espacio. Bajo este atributo, Dios no está conformado por la materia (a pesar de ser el creador del universo), sino que es un ser enteramente espiritual. En el cristianismo, no obstante, la doctrina de la Encarnación en la persona de Cristo dificulta una aceptación de este atributo; por ello, la incorporeidad es un atributo que es predicado por los teístas estrictamente filosóficos, pero no es generalmente predicado por los cristianos[9].

6. Infinitud: Dios es concebido como la mayor entidad posible, en el sentido de que no tiene límites concebibles. Esto se materializa en su perfección, la cual consiste en el atributo de no tener privaciones metafísicas; en otras palabras, que su constitución es inmejorable.

7. Eternidad: En tanto infinito, Dios no tiene ni comienzo ni final temporal, y por ende, los teístas lo consideran eterno. Muchos teístas consideran incluso que Dios existe fuera del tiempo (vale advertir que algunos críticos del teísmo consideran que es sencillamente incomprensible cómo algo puede existir fuera del tiempo), y por ende, para Dios no existe una distinción entre pasado, presente y futuro.

8. Trascendencia: En vista de que, en tanto incorpóreo, Dios no tiene extensión en el espacio, y en tanto eterno, Dios no tiene una ubicación temporal, los teístas predican que Dios es trascendente; a saber, existe en una dimensión que *trasciende* el tiempo y el espacio. En otras palabras, fuera de los límites del tiempo y el espacio existe una realidad, y esta realidad está conformada por Dios quien, en cuanto tal, es trascendente.

---

9 Los gnósticos, un grupo de diversas religiones que, durante el cristianinismo primitivo, se autoconsideraban cristianas, se diferenciaban del resto de los cristianos, entre otras cosas, a partir de su creencia en que Dios, en tanto espiritual, no es el creador de la materia (ésta habría sido creada por una divinidad maligna), y por ende, no encarnó Cristo; antes bien, Cristo es un ser enteramente espiritual que da la apariencia de ser material.

9. Inmutabilidad: Puesto que consideran que Dios es perfecto, los teístas predican que la constitución y naturaleza de Dios es inmutable, pues en tanto inmejorable, no necesita transformaciones. En este sentido, los atributos de Dios son predicables en todo momento, pues Dios siempre los detenta, en tanto su naturaleza es la misma eternamente, y no está sujeta a transformaciones. Con todo, pareciera que algunos atributos de Dios sí están sujetos a transformaciones. Por ejemplo, Dios puede ser objeto de culto para una persona un día, y puede dejar de ser objeto de culto otro día. Los teístas intentan resolver este problema señalando que la inmutabilidad debe entenderse en referencia a su carácter y propósito.

10. Omnibenevolencia: En tanto perfecto, Dios ha de ser moralmente perfecto. Así, Dios es omnibenevolente en el sentido de que su constitución es enteramente buena y sólo hace el bien. 'Bien' y 'mal' son categorías no fácilmente definibles, pero de forma general, se entiende lo 'malo' como aquello que genera sufrimiento sobre los demás, mientras que lo 'bueno' se entiende como las acciones e intenciones que buscan el bienestar de los otros, y se materializa en el amor. En este sentido, en tanto omnibenevolente, Dios es amoroso. No obstante, es cuestión debatida específicamente qué atributos constituyen corolarios de la omnibenevolencia, pues algunos de los atributos que, a simple vista, son predicables de un Dios bueno, en realidad no resultan fácilmente conciliables, como por ejemplo, la misericordia y la justicia[10].

11. Personalidad: El Dios del teísmo es, a diferencia de otras concepciones sobre lo divino, un Dios personal. Con esto, los teístas predican que Dios guarda cierta semejanza con los seres humanos, en tanto es una entidad que, en la medida en que es omnisciente, omnipotente, omnibenevolente, y detenta una agencia y una conciencia. En otras palabras, Dios no es una fuerza impersonal que carece de propósitos e inteligencia. Y, en tanto es una persona, Dios interactúa con otras personas y con el mundo y, en ocasiones, puede intervenir en la Historia.

12. Creador del universo: A juicio de los teístas, todo cuanto existe, a saber, el universo, procede de Dios. Puesto que Dios es perfecto y personal, el universo cuenta con un propósito, en tanto ha sido creado por un ente infinitamente inteligente. En tanto Dios es inmaterial e incorpóreo, Dios es el creador del universo, pero está separado de él, de forma tal que no existe una relación de identidad entre Dios y el universo. Muchos teístas consideran que existe buena evidencia para afirmar que Dios es inteligente y creador del universo, pues al contemplar el orden que se exhibe en el universo, debe inferirse que, tras ese orden, existe un ente que lo dotó de propósito[11].

---

10 Ver punto 3.2. de este libro.

11 Ver punto 2.4. de este libro.

Un problema planteado por la predicación de estos atributos radica en su justificación lógica. Algunos atributos son justificados en función de otros atributos. Por ejemplo, puede justificarse lógicamente que Dios es omnibenevolente, pues si Dios es perfecto, entonces necesariamente Dios es omnibenevolente, en tanto la omnibenevolencia constituye una forma de perfección, a saber, la perfección moral. Pero, muchos atributos son gratuitamente asumidos por el teísmo. Por ejemplo, no parece haber una buena razón para suponer que Dios sea omnisciente u omnipotente. Algunos teístas han señalado que el mismo concepto de Dios implica su omnisciencia y omnipotencia (e, inclusive, su propia existencia[12], de la misma manera en que el mismo concepto de triángulo implica el atributo de estar conformado por tres lados. No obstante, es discutible que esta analogía sea adecuada, pues si bien el concepto de un triángulo es inequívoco respecto a su definición, no es del todo claro que el concepto de Dios necesariamente implique los atributos predicados por el teísmo.

1.2. El dualismo

En rigor, el dualismo, la afirmación de la existencia de dos dioses, constituye una forma de politeísmo, pues éste afirma la existencia de varios dioses (a saber, dos o más). En este sentido, el dualismo es una forma de teísmo, en tanto afirma la existencia de al menos un dios. No obstante, el dualismo no es propiamente incluible dentro de las posturas enmarcadas en el teísmo filosófico, pues los dualistas no predican un importante atributo de Dios: su omnipotencia.

A juicio de los dualistas, existen dos dioses enfrentados en una batalla cósmica. El primer dios es omnibenevolente, en tanto es absolutamente bueno, mientras que el segundo dios es absolutamente malo, y como tal, está enfrentado al primer dios. Ahora bien, no es lógicamente posible que dos dioses enfrentados sean omnipotentes. Pues, si un dios es omnipotente, tiene el poder de aniquilar al otro, en tanto lo enfrenta en una batalla cósmica. Pero, en estimación de la mayoría de los dualistas, existe un equilibrio de poderes entre los dioses enfrentados, cuestión que previene la aniquilación de alguno de los dos dioses. En este sentido, si bien ambos dioses son poderosos, no son omnipotentes, pues existe al menos algo que no tienen la capacidad de hacer: aniquilar a su adversario.

El dualismo remonta sus orígenes a la antigua religión persa, y desde entonces, un buen número de religiones se adscribe a una cosmovisión, según la cual el universo es escenario de una lucha equilibrada entre el bien y el mal. El gran reformador persa Zoroastro no obstante, introdujo una innovación, al señalar que, si bien por

12 Ver punto 2.1. de este libro.

el momento existe una batalla cósmica entre el bien y el mal, eventualmente el dios bueno prevalecerá sobre el segundo. No obstante, esta opción enfrenta la dificultad de que el dios bueno, en tanto bueno, desearía que los hombres no sufran, a partir de lo cual tendría el deseo de vencer al mal de una vez por todas, y no prolongar el sufrimiento hasta un momento futuro, cuando el mal sea finalmente vencido. Pues, si el dios bueno sí tiene la capacidad de vencer a su adversario, en función de su bondad aniquilaría al dios malo inmediatamente, y no permitiría una prolongación del mal.

En este sentido, el dualismo afirma la existencia de al menos un dios, pero no predica su omnipotencia, pues si no tiene la capacidad de vencer a su adversario, entonces al menos ya existe algo que ese dios no puede hacer. De hecho, esta postura ha sido defendida por los dualistas, como respuesta al problema del mal, a saber, la dificultad a la que se enfrenta el teísta cuando predica la bondad y omnipotencia de Dios, aún frente a la existencia del mal en el mundo[13]. Si, como probablemente predicó Zoroastro, el dios bueno eventualmente vencerá al dios malo, entonces la omnipotencia del dios bueno puede salvaguardarse, pues no estaría limitado en su poder para vencer a su adversario. Pero, inmediatamente amerita cuestionarse si ese dios sería bueno, pues la bondad divina exigiría que, si está en su poder, el dios en cuestión debe vencer al mal para evitar la prolongación del sufrimiento, y no esperar un momento futuro.

1.3. El panteísmo

Algunos sistemas religiosos y filósofos individuales afirman la existencia de Dios, pero su concepto de Dios es muy diferente del concepto esbozado por el teísmo filosófico. A juicio de los panteístas, existe una relación de identidad entre Dios y el universo, a saber, el universo es idéntico a Dios. En función de esa identidad, la mayoría de los atributos predicados por el teísmo son rechazados por el panteísmo, en especial el atributo de personalidad. Pues, si Dios es idéntico al universo, no es posible predicar que Dios es una persona, en tanto el concepto de 'persona' supone una separación entre el ente personal y el resto de los entes. Y, en tanto no es una persona, los atributos de Dios que suponen una personalidad (omnipotencia, omnisciencia, omnibenevolencia) tampoco son aceptables por el panteísmo. Tampoco es aceptable el atributo de inmutabilidad, pues el universo está continuamente cambiando. Igualmente, el panteísmo rechaza el atributo de trascendencia, pues si se postula que Dios es idéntico al universo, entonces se admite que Dios no existe fuera del universo, a saber, en una dimensión trascendente, sino que Dios es el universo mismo.

---

13 Ver punto 3.1. de este libro.

En la filosofía de la religión, el máximo exponente de la doctrina panteísta fue Baruch Spinoza, cuya célebre máxima, *deus sive natura* (Dios, o la naturaleza) recapitula el entendimiento tradicional del panteísmo: Dios y el universo son una misma cosa. Existen dos posturas panteístas respecto a la relación de identidad entre Dios y el universo. Algunos panteístas postulan que cada elemento del universo es idéntico a Dios: así, un bolígrafo es Dios, este libro es Dios, una persona es Dios, etc. No obstante, la postura mayoritaria en el panteísmo es que la totalidad del universo es Dios, de forma tal que un bolígrafo no es propiamente Dios, sino *parte de Dios*.

La principal dificultad filosófica que enfrenta el panteísmo es que despoja a Dios de sus atributos a tal punto que no tiene sentido emplear la palabra 'Dios'. Pues, si Dios es idéntico al universo, no es necesario usar 'Dios' en el lenguaje, y de esa manera, se evitaría la confusión. Algunas corrientes de filósofos contemporáneos de la religión definen a Dios como la experiencia del amor entre los humanos, aún otros lo definen como el conjunto de las leyes de la física. Entender a Dios de esta manera evita muchos de los inconvenientes que el teísmo debe enfrentar[14], además de que ofrece la facilidad de afirmar la existencia de Dios, pues resulta insensato negar que la experiencia del amor entre los humanos, o el conjunto de las leyes de la física, exista. Pero, es cuestionable que se emplee la palabra 'Dios' para referirse a estas realidades, pues la precisión lingüística exigiría que se las refiera con su nombre convencional a fin de evitar la confusión.

1.4. El panenteísmo

Frente a la crítica de que el panteísmo emplea ilegítimamente la palabra 'Dios' para referirse al universo, o a realidades que perfectamente pueden ser referidas con otros nombres para evitar la confusión, algunos filósofos han ofrecido como alternativa la postura panenteísta, según la cual, el universo en su totalidad forma sólo parte de Dios. En otras palabras, el universo está incluido en Dios, pero no es idéntico a Él. Bajo esta definición, Dios es trascendente e inmanente a la vez, en tanto existe fuera y dentro del universo. El panenteísmo ha resultado una postura popular entre varios filósofos y teólogos del siglo XX, en buena medida porque permite resolver algunos problemas planteados a otras posturas. Por una parte, evita los inconvenientes que se presentan frente a los atributos del teísmo, pero por otra parte, evita los inconvenientes que se presentan frente al panteísmo, cuando se acusa a éste de crear confusión en la medida en que emplea la palabra 'Dios' para referirse a realidades que perfectamente pueden llevar otro nombre.

---

14 Ver punto 3.2. de este libro.

1.5. El deísmo

El deísmo afirma la existencia de Dios con casi todos los mismos atributos predicados por el teísmo filosófico. Una diferencia entre el deísmo y el teísmo concierne a la manera en que Dios es cognoscible. Los deístas enaltecen exclusivamente el empleo de la razón para pronunciarse sobre Dios, en oposición al empleo de la fe como medio de conocimiento. En este sentido, los deístas afirman que existe un Dios omnipotente, omnisciente, creador del universo, etc., pero elaboran estos juicios a partir de procedimientos racionales y observaciones empíricas, y rechazan la validez de juicios elaborados en base a supuestas revelaciones divinas aceptadas por fe. El teísmo, por su parte, si bien no necesariamente incorpora proposiciones elaboradas en base a la fe, es propenso a aceptarlas, pues considera que la razón natural puede conducir a la predicación de la existencia y algunos atributos de Dios, pero otros atributos (específicos de cada religión) sólo son predicables en base a la fe.

La diferencia más importante entre el deísmo y el teísmo, no obstante, radica en que el primero, si bien acepta que Dios es el creador del universo, rechaza que interactúe con el mismo, e intervenga en la Historia. La intervención de Dios en la Historia se manifiesta en revelaciones y milagros. De esa manera, Dios interrumpe el curso normal de los acontecimientos para dar a conocer un mensaje. A juicio de los deístas, no es razonable aceptar como confiables ni las revelaciones ni los milagros[15], y puesto que el deísmo es una postura que pretende ser enteramente racional, rechaza la posibilidad de que Dios se revele y haga milagros.

Bajo la definición deísta, Dios creó el universo, pero una vez creado, no intervino más en él. A juicio de los deístas, aún si Dios es un ente personal, no tiene sentido elevar plegarias a Dios, pues éstas no serán respondidas. En todo caso, la oración puede justificarse como una forma de agradecimiento a Dios por haber creado el universo, pero nada más.

1.6. El agnosticismo

El agnosticismo es la posición según la cual no existen suficientes elementos probatorios como para afirmar o negar la existencia de Dios. El agnosticismo puede presentarse en tres variantes.

Por una parte, algunos agnósticos pueden postular que, por el momento, no hay suficiente evidencia, ni a favor ni en contra, como para pronunciarse sobre la existencia de Dios; con todo, existe la posibilidad de que, en un futuro, surjan elementos probatorios a favor o en contra de la existencia de Dios, y eso permita pronunciarse al respecto.

---

15 Ver punto 5.3. de este libro .

Un segundo grupo de agnósticos considera que no sólo ahora, sino *nunca* habrá suficientes elementos probatorios como para pronunciarse sobre la existencia o inexistencia de Dios. Quizás el más emblemático defensor de esta postura fue Immanuel Kant (a pesar de que, en un importante sector de su obra, Kant adelantó un argumento a favor de la existencia de Dios)[16], para quien Dios, si acaso existe, no es cognoscible, en tanto su existencia se ubica en un plano inaccesible a los límites de la razón humana.

Un tercer grupo de agnósticos postula que hay plenitud de elementos probatorios para pronunciarse sobre la existencia o inexistencia de Dios, pero que existe un balance de poder persuasivo entre ellos, lo suficiente como para impedir poder tomar una postura definitiva al respecto. A su juicio, existe un empate entre los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios.

1.7. El ateísmo

El ateísmo es la postura según la cual Dios no existe. Los filósofos ateos suelen establecer una importante diferencia entre dos tipos de ateísmo.

Por una parte, destacan los llamados 'ateos negativos', quienes se conforman con establecer que no existen suficientes elementos probatorios como para afirmar la existencia de Dios, e incluso, aceptan que tampoco existen elementos probatorios como para negar la existencia de Dios.

A simple vista, esta postura es indistinguible del agnosticismo. Pero, los ateos negativos sostienen que, frente a la ausencia de elementos probatorios a favor o en contra de la existencia de Dios, conviene asumir su inexistencia. Pues, en rigor, admiten los ateos negativos, la inexistencia de Dios no puede probarse. Aún si no hubiere suficientes evidencias a favor de la existencia de Dios, Él podría existir en un plano que resulta inaccesible a nuestra experiencia. No obstante, los ateos negativos advierten que puede concebirse una vasta cantidad de entidades cuya inexistencia no puede ser probada, pero con todo, hay una justificación racional para asumir su inexistencia. Lo mismo que respecto a Dios, no puede probarse a inexistencia de, por ejemplo, el Ratón Pérez. Si bien no hay evidencia de que el Ratón Pérez exista, éste podría existir en un plano al cual no tengamos acceso, de forma tal que no podemos concluir inequívocamente que no existe. Pero, hasta que aparezca evidencia de su existencia, se presumirá su inexistencia.

En este sentido, los ateos negativos postulan que la carga de la prueba reposa sobre quien afirma la existencia de Dios, y puesto que éstos no han logrado demostrar

16 Ver punto 2.5 de este libro.

su existencia, hay una justificación racional para presumir su inexistencia. Así, los ateos negativos admiten la posibilidad de que Dios exista, pero lo consideran sumamente improbable, lo suficiente como para promulgar que Dios no existe.

Los llamados 'ateos positivos', por su parte, no sólo consideran que no hay suficiente evidencia a favor de la existencia de Dios, sino que, además, hay evidencia *contra* la existencia de Dios y, por ende, puede probarse que Dios no existe. Así, a juicio de los ateos positivos, no es meramente improbable, sino *imposible*, que Dios exista. Para ello, se valen de un conjunto de argumentos que pretenden demostrar que Dios es una imposibilidad lógica, bien porque sus atributos son incompatibles entre sí, bien porque sus atributos son irreconciliables con algunos hechos evidenciados en el mundo.

1.8. El no-cognitivismo teológico

La primera mitad del siglo XX vio surgir el 'positivismo lógico', un movimiento con grandes implicaciones para la filosofía, el cual pretendía organizar el discurso filosófico en un conjunto coherente de proposiciones, dejando por fuera las proposiciones que, a su juicio, están mal planteadas o no son inteligibles.

Como extensión del positivismo lógico a la filosofía de la religión, algunos filósofos consideran que las proposiciones propias del lenguaje religioso no tienen sentido y, por ende, no son ni verdaderas ni falsas, sino sencillamente ininteligibles. Estos filósofos advierten que una proposición puede guardar un sentido gramatical, pero con todo, carecer de un sentido cognitivo. Por ejemplo, el lingüista Noam Chomsky postula que la siguiente frase, aún si conserva sintaxis, no tiene sentido, y por ende, no es inteligible: "las ideas verdes incoloras duermen furiosamente"[17].

Pues bien, el no-cognitivismo teológico es la postura que considera que, lo mismo que la frase ofrecida por Chomsky, las proposiciones de la religión como "Dios existe", o de forma más emblemática "Dios existe fuera del tiempo" no tienen sentido cognitivo y son ininteligibles. Allí donde el ateísmo acepta que entiende las proposiciones religiosas, aún para negarlas, y que, por ende, el lenguaje de la teología es inteligible pero falso, el no cognitivismo no considera que las proposiciones del lenguaje religioso sean verdaderas o falsas, sino sencillamente incomprensibles, de la misma manera en que no es ni verdadero ni falso aseverar que el hombre invisible fue visto por un ciego antes de que éste naciera; semejante aseveración sencillamente no tiene sentido.

---

17 CHOMSKY, Noam. *Syntatic Structures*. Walter de Gruyter. 2002.

El mayor exponente del no cognitivismo teológico ha sido el filósofo A.J. Ayer[18]. En concordancia con el positivismo lógico, este filósofo considera que una proposición es cognitivamente significativa si es susceptible de ser verificada. Así, una proposición como "Dios es omnipotente", por ejemplo, no tiene manera de ser verificada, pues no hay ningún indicio posible de que la proposición sea verdadera o falsa. De hecho, Antony Flew, otro filósofo de la religión influido por el positivismo lógico, ha argumentado que ninguna proposición sobre Dios es verificable, pues el mismo concepto de Dios como una entidad inmaterial previene la posibilidad de que, por vía de la experiencia, verifiquemos cualquier proposición sobre Dios[19].

El criterio en base a la verificación, adelantado por los no cognitivistas, es quizás problemático, pues es cuestionable hasta qué punto las proposiciones que no son susceptibles de ser verificadas deban ser inmediatamente rechazadas como carentes de sentido. Las proposiciones de la ética y la metafísica, por ejemplo, no son verificables, pero con todo, no parece enteramente sensato aseverar que la metafísica, y especialmente la ética, no deben pronunciarse.

No obstante, la postura no cognitivista debe tomarse con mayor seriedad cuando se analizan ciertas proposiciones que, no sólo no son verificables, sino que expresan contenidos que resultan ininteligibles. No es difícil concebir, por ejemplo, que exista alguien que sea moralmente perfecto. Pero, sí es difícil concebir que alguien o algo puedan existir fuera del tiempo, o que sea inmaterial pero a la vez cree a la materia e interactúe con ella. En función de eso, la denuncia de los no cognitivistas debe mantenerse presente cuando se evalúan muchas proposiciones que emplean el lenguaje religioso, pues es cuestionable hasta qué punto las proposiciones del lenguaje religioso tienen suficiente claridad como para que sean inteligibles.

1.9. El ignosticismo

El teísmo, el panteísmo, el panenteísmo y el deísmo afirman la existencia de una entidad a la que llaman 'Dios', con un conjunto de atributos muy específicos. Por su parte, el agnosticismo, el ateísmo y el no cognitivismo teológico no predican propiamente un conjunto de atributos divinos, sino que toman postura respecto a la afirmación, negación e inteligibilidad de la proposición "Dios existe".

Ahora bien, en vista de que, como hemos visto, el teísmo, deísmo, panteísmo y deísmo ofrecen diferentes conceptos de Dios, entonces resulta necesario que, antes de afirmar, negar o sostener como ininteligible la existencia de Dios, debe especifi-

---

18 AYER, A.J. *Language, Truth and Logic.* Dover Publications. 1952.

19 FLEW, Antony; SHOSKY, John. *Philosophical Essays.* Rowan & Littlefield. 1998.

carse a cuál definición de Dios se está haciendo referencia. Alguien podría ser, por ejemplo, ateo respecto a la existencia de Dios, si se entiende a Dios como una entidad omnipotente; pero podría ser agnóstico respecto a la existencia de Dios, si se entiende a Dios como creador del universo; a la vez que podría ser un no cognitivista, si se entiende a Dios como una entidad inmaterial. En este sentido, un panteísta podría ser acusado de ateo por un teísta, pero el panteísta en cuestión podría advertir que él afirma la existencia de Dios, pero sólo como una entidad idéntica al universo.

El ignosticismo es la postura que señala que no es posible afirmar, negar o asumir como ininteligible la existencia de Dios, sin que antes se aclare a qué concepto de Dios se hace referencia. Pues, en vista de las múltiples concepciones sobre lo divino, es muy fácil entrar en una discusión no coherente, en tanto cada interlocutor expone argumentos para defender la existencia o inexistencia de entidades muy diferentes entre sí. En otras palabras, debe convenirse la naturaleza del ente cuya existencia se está discutiendo.

El ignóstico, entonces, recomienda no apresurarse a afirmar, negar o declarar ininteligible la existencia de Dios, sino en analizar cada atributo, y aceptarlo y rechazarlo por separado. Frente a la pegunta, "¿existe Dios?", el ignóstico se verá inclinado a responder con: "depende de lo que se entienda por Dios", y en vez de ofrecer una respuesta general sobre la existencia de Dios, se verá inclinado a proveer una respuesta detallada para cada atributo. Así, su postura respecto a la existencia de Dios omnipotente no es necesariamente la misma que su postura respecto a Dios como el conjunto de las leyes de la física, o Dios como una sustancia en tres personas.

En vista de muchas de las dificultades conceptuales que el teísmo tradicional enfrenta[20], muchos de quienes emplean el lenguaje religioso han modificado continuamente su entendimiento de la palabra 'Dios', al punto de convertirla en un vocablo de significación muy imprecisa. En vista de esto, la postura ignóstica, pocas veces defendida en la filosofía de la religión, merece mucho más atención de la que habitualmente recibe, pues cualquier discurso sobre Dios debe aclarar primero a qué hace referencia este concepto.

***

La discusión respecto a la existencia de Dios constituye el tema central de la filosofía de la religión. No obstante, el ignóstico legítimamente advierte que no tiene sentido discutir la existencia de Dios (o de cualquier ente), si no se ha precisado primero su naturaleza a partir de sus atributos.

---

20 Ver capítulo III de este libro.

Con todo, a lo largo de la historia de la filosofía de la religión, ha resultado, y sigue resultando convencional que el Dios cuya existencia se debata es el Dios con los atributos predicados por el teísmo filosófico. Con muy pequeñas variaciones, es este Dios el que ha sido objeto de culto y reflexión en las tres grandes religiones monoteístas, y el que es evocado por la mayoría de las personas en la civilización occidental.

En función de esto, a partir de este momento, emplearemos la palabra 'Dios' en el mismo sentido en que lo hace el teísmo, y las doctrinas religiosas que sometamos a consideración estarán pautadas por un entendimiento teísta de lo divino. Esto no implica que no sea necesario una consideración filosófica de las doctrinas que parten de otro entendimiento de 'Dios'. Pero, puesto que el núcleo de las discusiones tradicionales en la filosofía de la religión ha sido en torno al concepto teísta de Dios, en este libro nos limitaremos a ello, con la esperanza de que, en un futuro, algún lector de este libro haga una contribución con un examen del discurso sobre Dios bajo el entendimiento panteísta, panenteísta, dualista y deísta.

Capítulo II

La existencia de Dios

Los debates en torno a la existencia de Dios constituyen el tema central de la filosofía de la religión moderna y contemporánea. No obstante, hasta la Edad Media, los debates filosóficos en asuntos religiosos no giraban en torno a la existencia de Dios, sino en torno a sus atributos y cómo Dios interactúa con el mundo e interviene en la Historia. Si bien podía existir desacuerdo respecto a estas cuestiones, había un consenso abrumador respecto a la existencia de Dios, y muy pocos pensadores se atrevían a discrepar en este asunto.

Hasta ese momento, la teología privilegiada era la llamada 'teología revelada': aquel discurso sobre Dios elaborado en base al contenido de las escrituras asumidas como reveladas, y las experiencias religiosas, aceptadas en base a la fe. No obstante, el redescubrimiento de la filosofía griega por parte de la escolástica y la filosofía islámica, propició un acercamiento entre la tradición racionalista griega y las religiones monoteístas. En función de eso, junto a la teología revelada, prosperó una 'teología natural', a saber, una teología que, a diferencia de la revelada, apela exclusivamente a la razón natural de los hombres, sin necesidad de aceptar artículos de fe ni acudir a la orientación del contenido de las escrituras. La teología natural, entonces, ha venido a ser el intento por pronunciarse sobre Dios en base al ejercicio de la razón y la observación natural del mundo, y como tal, no está confinada a una tradición religiosa específica, pues se estima que, en tanto la razón natural es universal, cualquier hombre puede tener acceso al conocimiento sobre lo divino.

A diferencia de la teología revelada, la cual promulga doctrinas específicas respecto a la naturaleza de Dios, la teología natural sólo pretende apelar a la razón humana para alcanzar un entendimiento respecto a la existencia de Dios y, en menor medida, algunos de sus predicados. Así, mientras la teología revelada pretende enseñar, en apelación a la fe, doctrinas muy específicas, como por ejemplo, que Dios es tres personas, o que Israel es el pueblo elegido, o que Mahoma es el sello de los profetas; la teología natural apela al uso de la razón para promulgar un juicio general sobre la existencia de Dios.

La teología natural, entonces, ha venido a desarrollar una serie de argumentos que, en apelación a la racionalidad, pretenden demostrar la existencia de Dios. En estimación de los teólogos naturales, no es necesario adscribirse a ninguna religión

en específico para racionalmente sostener que Dios existe, pues un uso de la razón acompañado de algunas observaciones sobre ciertos hechos de la naturaleza, permiten inferir la existencia de Dios. Así pues, hay una rica tradición filosófica que ha adelantado diferentes argumentos a favor de la existencia de Dios, los cuales siguen constituyendo el núcleo de las discusiones en torno a la filosofía de la religión.

2.1. El argumento ontológico

A diferencia del resto de los argumentos para la existencia de Dios, el ontológico es un argumento *a-priori*. Los demás argumentos a favor de la existencia de Dios parten de algún hecho observado en el mundo para inferir la existencia de Dios. Así, son argumentos *a posteriori*, a saber, se formulan *después* de haber procesado alguna información fáctica a través de la experiencia. Por ejemplo, algunos argumentos apelan a la observación de causalidad, de orden y diseño, de la conducta moral, etc., y a partir de esas observaciones, se infiere la existencia de Dios.

El argumento ontológico, por su parte, pretende predicar la existencia de Dios sin necesidad de ninguna observación del mundo. Es decir, en base a puro razonamiento abstracto, pretende deducir que Dios existe. Para ello, apela a la naturaleza del ser ('*ontos*', en griego, de ahí 'ontología') del concepto de Dios para deducir que el mismo concepto ya implica su existencia.

En corto, el argumento ontológico postula que el mismo concepto de Dios ya implica que Dios existe. Pues, en tanto por definición, Dios es la entidad más perfecta concebible, necesariamente existe, pues si no existiera, ya no sería la entidad más perfecta concebible. El argumento ontológico parte de una distinción de dos tipos de proposiciones: las sintéticas y las analíticas. Las proposiciones sintéticas son aquellas cuyo predicado enuncia algo más allá de lo contenido en el sujeto, y por ende, no son necesariamente verdaderas. Por ejemplo, "todos los triángulos son grandes" puede ser una proposición verdadera o falsa, pues el concepto de 'triángulo' no necesariamente implica grandeza; antes bien, puede haber triángulos grandes y pequeños. Por otra parte, las proposiciones analíticas son aquellas cuyo predicado no enuncia algo más allá de lo contenido en el sujeto, y por ende, son necesariamente verdaderas, o necesariamente falsas. Por ejemplo, "todos los triángulos tienen tres lados" es una proposición necesariamente verdadera, pues el concepto de triángulo implica que éstos tienen tres lados, si no, no sería un triángulo; no hay manera concebible que un triángulo no tenga tres lados. Más aún, en tanto necesariamente verdadera, postular que todos los triángulos tienen tres lados es una tautología, a saber, una proposición que siempre será verdadera.

Y, de la misma manera, si se enuncia, "ningún triángulo tiene tres lados", entonces ésta es una proposición necesariamente falsa, pues no es concebible un triángulo que no tenga tres lados, en tanto el mero concepto de triángulo así lo implica. Y, en vez de ser una tautología, esta proposición es una contradicción, a saber, siempre será falsa.

Pues bien, el argumento ontológico pretende demostrar que la proposición "Dios no existe" es una contradicción, y por ende, es falsa. Pues, así como el concepto de 'triángulo' necesariamente implica que tenga tres lados, el concepto de 'Dios' necesariamente implica que esta entidad exista. Inclusive el ateo admite que Dios existe como concepto[1]. Lo disputado es si la existencia de Dios como concepto implica su existencia como entidad real.

El argumento ontológico se remonta a la siguiente formulación por san Anselmo de Canterbury, un filósofo del siglo XI-XII:

> Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento... El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad[2].

Este difícil pasaje recapitula el argumento: Dios es, conceptualmente, una entidad perfecta y, como tal, no existe algo concebiblemente mayor que Dios. Así, si algo es grande, Dios es más grande; si algo es bello, Dios es más bello, etc. Es en este sentido que, en palabras de san Anselmo, Dios es "aquello por encima de lo cual no se puede imaginar nada mayor". Ahora bien, Dios como entidad por encima de

---

1 Algunos filósofos, no obstante, consideran que Dios ni siquiera existe como concepto inteligible; ver punto 1.8. de este libro.

2 ANSELMO. *Proslogion sobre la verdad.* Folio Pub. Corp. 2003, p. 85.

lo cual no se puede imaginar nada mayor, necesariamente existe. Pues, si Dios no existiera, entonces es imaginable una entidad que sí existe, y esta entidad imaginada sería mayor a Dios, pues la existencia es mayor a la inexistencia. Pero, si esa entidad es mayor que Dios, ello contradice la premisa inicial según la cual, conceptualmente, Dios es aquello por encima de lo cual no se puede imaginar nada mayor. En este sentido, Dios como concepto de entidad perfecta existe, pues si no existiera, ya no sería perfecto (pues la inexistencia es una forma de imperfección).

Dado su absoluto carácter abstracto, este argumento es rara vez invocado por creyentes que no son filósofos. Pero, entre los filósofos, resulta un argumento muy enigmático. Pues, si bien a la mayoría de los filósofos les resulta contra-intuitivo que el mero concepto de Dios ya implique su existencia y que, por ende, si se comprende el concepto de Dios, entonces Dios existe, ha resultado difícil detectar con precisión dónde está la falla del argumento para justificar su rechazo.

El primer intento por rechazar el argumento ontológico no constituyó propiamente una detección de una falla en la argumentación de san Anselmo, sino una reducción al absurdo. Un contemporáneo de san Anselmo, el monje Gaulino de Marmoutiers, postulaba que, si el concepto de Dios como entidad perfecta implica su existencia, entonces también sería posible postular la existencia de muchas otras entidades que, con todo, sabemos que no existen. Por ejemplo, puede concebirse una isla perfecta, a saber, una isla de la cual no se puede pensar una isla mayor. Puesto que es perfecta, esa isla debe existir. Con todo, sabemos que esa isla perfecta sólo existe como concepto, pero no como ente real.

A la objeción de Gaulino, no obstante, podría responderse señalando que, en efecto, el concepto de una isla perfecta no implica su existencia. Y, por extensión, la perfección de un concepto no puede emplearse como justificación de su existencia. Pero, estas objeciones no son aplicables a Dios. Pues, la perfección de las islas no es un concepto que pueda ser claramente definido. Por ejemplo, no es precisable cuántas palmeras debe tener una isla para ser perfecta, pues si se piensa en un número específico, siempre se podrá concebir un número aún mayor. En el caso de Dios, por su parte, sí puede definirse su perfección, precisamente como aquella entidad de lo cual nada mayor puede pensarse.

Con todo, las objeciones al argumento ontológico no son sólo parodias y reducciones al absurdo, sino a señalamientos formales respecto a las fallas del argumento. El filósofo del siglo XVIII, David Hume, consideraba que, en base a puro razonamiento, no se puede probar la existencia de alguna entidad real[3]. En base a puro

3 HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner. 1948.

razonamiento, por ejemplo, puede predicarse que un triángulo tiene necesariamente tres lados, pero precisamente, el triángulo no es una entidad real, sino sólo una abstracción de nuestro intelecto, mientras que el argumento ontológico pretende demostrar que Dios no es una mera abstracción, sino un ente real.

Hume es considerado un paladín de la epistemología empirista, según la cual el conocimiento sólo puede ser aprehendido *a posteriori*, es decir, después de pasar la experiencia por los sentidos. En función de esto, no es posible pronunciarse sobre la existencia de un ente real sin haberlo aprehendido por vía de la experiencia. En el caso del argumento ontológico, se asume que Dios es perfecto, pero, esto inmediatamente obliga a preguntar por qué ha de asumirse que Dios es perfecto. ¿Acaso no podría Dios ser imperfecto como, de hecho, muchas religiones politeístas lo conciben? Postular *a priori* que Dios es perfecto es una asunción no justificada; de hecho, una dificultad a la que debe enfrentarse el teísta es que muchos de los atributos divinos tradicionales son asumidos gratuitamente[4].

La posición empirista de Hume puede ser discutible, pero, en todo caso, señala una falla considerable en el argumento ontológico. El argumento ontológico parte de la definición de Dios como la entidad más perfecta posible, y a partir de esa premisa, concluye que Dios existe. Pero, esto termina por ser un argumento circular, a saber, un argumento cuya conclusión es la misma premisa de la cual partió, y por ende, no prueba nada. Pues, en tanto el argumento ontológico parte de la premisa de que Dios es la entidad más perfecta, entonces ya está asumiendo su existencia, y la conclusión termina siendo la premisa original, a saber, la existencia de Dios. En otras palabras, el argumento ontológico asume la existencia de Dios para probar que Dios existe, y eso es un argumento manifiestamente circular.

Una crítica más formal al argumento ontológico proviene del filósofo del siglo XVIII, Inmanuel Kant. En opinión de Kant, la falla crucial del argumento ontológico yace en asumir que la existencia es un predicado[5]. Kant considera que los atributos tradicionales conferidos a la divinidad (omnipotencia, omnisciencia, etc.) son predicados, en tanto enuncian una cualidad respecto al sujeto. Así, por ejemplo, en la proposición "Dios es omnipotente", sobre el sujeto 'Dios' se predica su omnipotencia. Pero, advierte Kant, la existencia no es propiamente un predicado. Pues, cuando se predica que el sujeto existe, en realidad no se está agregando nada a la descripción de las propiedades que lo definen.

---

4 Ver punto 1.1. de este libro.

5 KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* México: Porrúa. 1987.

En una proposición, el verbo 'ser' (y sus afines, como 'existir') sirve como vinculación entre el sujeto y aquello que se predica del sujeto. Por ejemplo, en la proposición "la manzana es roja", el verbo 'ser' sirve de enlace entre la manzana como sujeto, y su propiedad roja. En función de esto, agregar como predicado una variante del verbo 'ser' no es realmente una propiedad, sino una repetición del verbo que sirve como enlace. Así, si bien una proposición como "la manzana es existente" aparentemente predica una propiedad de la manzana a través del verbo 'ser', en realidad no predica algo nuevo, a saber, no constituye una propiedad. Pues, 'existir' ya está presupuesto en el verbo 'ser'.

En función de esto, en tanto la existencia no es un predicado (sino, más bien, el enlace entre el sujeto y el predicado), entonces una entidad no es menos perfecta por no existir. Y, en tanto la existencia no cuenta como criterio para la perfección, es irrelevante que una entidad exista o no para que se conciba como perfecta. Por ende, Dios puede continuar concibiéndose como aquello de lo cual nada mayor pueda pensarse y, con todo, no existir.

2.2. El argumento cosmológico

La palabra griega '*kosmos*' originalmente significaba 'orden', pero en las etimologías contemporáneas, 'cosmos' está más asociado al universo. Esto, en parte, refleja una tendencia a considerar que el universo es un lugar ordenado (cuestión que es disputada por varios físicos y filósofos[6]). Etimológicamente, entonces, 'cosmología' es el estudio del universo, y el argumento 'cosmológico' para la existencia de Dios parte de la observación del universo para elaborar una inferencia respecto a sus orígenes y, de ahí, inferir la existencia de Dios.

De forma general, el argumento cosmológico postula que, a partir de la observación de cadenas de eventos, puede inferirse que esta cadena no puede prolongarse hasta el infinito, de forma tal que tuvo que haber un agente que diera inicio a esa cadena, y ese agente es Dios. Existen tres versiones del argumento cosmológico, las cuales, si bien parten del mismo principio, incorporan algunas diferencias entre sí, lo suficiente como para que las consideremos por separado.

2.2.1. El argumento *ex causa* y *ex motu*

El argumento cosmológico es probablemente el más antiguo de la teología natural. Si bien Aristóteles, como el resto de los filósofos griegos, fue ajeno al concepto de *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada) y aceptaba la eternidad de la materia, postuló que, en tanto observamos movimiento, existe una cadena de agentes que

6 Ver punto 2.4.2. de este libro.

generan el movimiento de otros agentes, pero esta cadena no puede prolongarse *ad infinitum*, de forma tal que existe un Primer Motor que movió sin ser movido. Y, dado su atributo de motor inmóvil, a este agente llamamos 'Dios'.

Si bien Aristóteles sentó las bases para una teología natural y una defensa del argumento cosmológico, su concepto de la divinidad como Primer Motor era muy ajeno al Dios providencial del teísmo tradicional, pues se trata de un Dios que da inicio al mundo, pero una vez cumplida su labor, no interviene en él. No obstante, santo Tomás de Aquino se propuso elaborar una síntesis del cristianismo con la filosofía griega, y reivindicó el argumento de Aristóteles respecto al Primer Motor.

Santo Tomás de Aquino es célebre por sus *quinquae viae*, sus 'cinco vías' (o argumentos) para intentar probar la existencia de Dios, presentadas en su obra maestra, la *Summa Theologica*. Las dos primeras vías, *ex motu* y *ex causa* (argumento a partir del movimiento, y argumento a partir de las causas, respectivamente), son muy similares: 1) "Es cierto y consta por el sentido que en este mundo algunas cosas son movidas. Pero todo lo que es movido es movido por otro. Por tanto, si lo que mueve es movido a su vez, ha de ser movido por otro, y este por otro. Mas así no se puede proceder hasta el infinito... Luego es necesario llegar a un primer motor que no es movido por nada; y este todos entienden que es Dios[7]"; 2) "Vemos que en este mundo sensible existe un orden de causas eficientes; pero no vemos ni es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque de lo contrario sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible. Ahora bien, no es posible que en el orden de causas eficientes se proceda hasta el infinito... Luego es necesario suponer una causa eficiente primera, que todos llaman Dios"[8].

El primer argumento puede ser formalizado en la siguiente estructura silogística:

1. Todo aquello que se mueve es movido por otro agente.
2. No puede haber una cadena infinita de agentes que mueven a otros agentes;
3. Luego, existe un motor que no es movido, a saber, Dios.

De la misma manera, el segundo argumento puede ser formalizado así:

1. Todo evento es causado por otro evento;
2. No puede haber una cadena infinita de eventos que causan otros eventos;
3. Luego, existe una causa que no es causada, a saber, Dios.

Así, las dos primeras *viae* de santo Tomás de Aquino son básicamente el mismo argumento; la pequeña diferencia radica en que el primer argumento infiere a partir del *movimiento*, mientras que el segundo infiere a partir de la *causalidad*. Ambos argumentos,

---

7 AQUINO, Tomás de. *Summa Teologica*. Espasa Calpe. 1943. I, q. 3, a. 3.
8 Ibídem.

no obstante, señalan que no puede existir una cadena de infinita de causas o agentes que mueven a otros agentes, y por ende, existe una causa no causada, o un motor no movido.

La principal dificultad de este argumento es que, pareciera contradecirse a sí mismo. En su forma silogística, la primera premisa enuncia que todo evento es causado por otro evento, a saber, que todo cuanto existe tiene una causa de su existencia. Pero, la conclusión señala que existe algo que no tiene causa, a saber, Dios. Pues bien, si Dios no tiene causa, entonces esto contradice la premisa inicial, según la cual todo cuanto existe tiene una causa.

Así, si todo tiene una causa, ¿por qué Dios no necesita también una causa? En otras palabras, si Dios es causa de todo, ¿cuál es la causa de Dios? Si se alega que Dios se causó a sí mismo y que, por ende, no es causado, entonces, ¿por qué no se puede alegar que el universo pudo causarse a sí mismo?

La alternativa parecería ser, entonces, una regresión causal al infinito. Esta idea ha resultado enigmática e incluso aterradora a la mentalidad religiosa, que concibe que la cadena causal debe interrumpirse con una causa no causada. De hecho, la argumentación clave de santo Tomás de Aquino es que no se puede proceder hasta el infinito en una secuencia de causas o de agentes movientes. Pero, amerita cuestionarse si es más adecuado postular una regresión causal al infinito, o interrumpir arbitrariamente esta regresión en un ente no causado. Si empleamos el mismo razonamiento para postular la existencia de la causalidad del mundo, y por ende, de que todo cuanto existe tiene una causa, entonces dista de resultar claro por qué Dios no necesitaría también de una causa. Quizás esta concepción nos resulte extraña, pero podría ser más atribuible a una manera habitual de pensar, a la cual nos hemos aferrado. En palabras de Bertrand Russell, "no hay razón por la cual el mundo no pueda haber nacido sin causa… no hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo. (La idea de que las cosas tienen que tener un principio se debe realmente a la pobreza de nuestra imaginación)"[9].

Aún si se admitiere que una regresión causal al infinito no es posible y que, por ende, debe existir una causa no causada, todavía podría objetarse que esta versión del argumento cosmológico asume gratuitamente la causalidad. David Hume ha sido el filósofo que con mayor entusiasmo ha criticado la noción de causalidad. En opinión de Hume, puesto que nuestra experiencia del mundo es limitado, el conocimiento es fundamentalmente inductivo. Pero, en tanto inductivo, nunca puede pretender certeza. Así, nunca podremos tener la certeza de que un evento causa a otro evento, pues la idea de 'causalidad' implica la secuencia *necesaria* de un evento tras otro. A juicio de

---

9 RUSSELL, Bertrand. *Por qué no soy cristiano.* Edhasa, 1999, p. 22.

Hume, la conexión entre una secuencia de eventos no es necesaria, y por ende, no existe una relación de causalidad entre los eventos. Nuestra mente ha adquirido el hábito de asociar secuencias de eventos, y en la repetición de estos eventos, cree ver relaciones de necesidad. Pero, racionalmente, el hecho de que, hasta lo ahora experimentado, evento B siga a evento A no implica que evento A sea causa de B, pues para abstraer esa conclusión, habría que tener certeza respecto a la necesidad de que B siga a A, pero las limitaciones de nuestra experiencia no nos ofrecen esa certeza, sólo una aproximación inductiva.

De esa manera, si no tenemos capacidad de establecer relaciones *necesarias* entre eventos, no es racional sostener la noción de causalidad. Si no podemos sostener la causalidad, entonces el argumento cosmológico, en tanto apela a la causalidad, falla. Y, así como Hume ofrece una crítica epistemológica de la noción de causalidad, el reciente desarrollo de la física cuántica ha contemplado la posibilidad de que existan fenómenos espontáneos, es decir, que no han sido causados[10].

Con todo, aún si se admitiere que, en efecto, existe una causa no causada, o un agente inmóvil, ello no implica que esa causa cuente con los atributos divinos tradicionalmente concebidos por el teísmo filosófico. Es perfectamente concebible que, en caso de que la causalidad exista, y no sea posible una cadena causal al infinito, no haya una sola primera causa, sino múltiples primeras causas; en otras palabras, el argumento cosmológico podría usarse para probar la existencia de un Dios, pero también la existencia de un comité de dioses. Para iniciar una cadena causal sin ser a la vez causado, no son necesarios los atributos de omnisciencia, omnipotencia, perfección o benevolencia.

Supongamos que los científicos terminen por determinar que hubo un evento que dio origen a todo cuanto existe (el universo), a saber, el *Big Bang*. No es del todo claro si, bajo ese escenario, Dios sería la causa del *Big Bang*, o Dios mismo sería el *Big Bang*. En cualquiera de los dos casos, es perfectamente posible que no se trate de un agente con los atributos divinos tradicionales. Incluso, si hubo una causa no causada a la cual llamamos 'Dios', ello no implica que Dios siga existiendo; antes bien, esa causa pudo haber propiciado el origen del universo, pero inmediatamente después pudo haberse extinguido.

2.2.2. El argumento *kalam*

Hemos visto que la principal crítica al argumento cosmológico tradicional en base a la causa y el movimiento es que, si todo tiene una causa, entonces, ¿por qué Dios no necesita también una causa? Si se postula que Dios no necesita causa y que

---

10 RAE, Alister. *Quantum Physics*. Oneworld Publications. 2006.

se causó a sí mismo, entonces, ¿por qué no pudo el universo causarse a sí mismo y prescindir así de su necesidad de causa?

Pues bien, frente a la susceptibilidad del tradicional argumento cosmológico, algunos filósofos contemporáneos han alegado que el universo sí necesita de una causa, en tanto el universo tuvo un inicio. Este alegato recapitula una variante del argumento cosmológico, el cual, de forma independiente, los filósofos islámicos desarrollaron a partir del siglo XI. El argumento en cuestión es llamado el 'argumento cosmológico *kalam*', pues proviene de la tradición *kalam*, a saber, un intento de racionalización de la teología islámica a partir de la dialéctica.

En su formulación contemporánea por el filósofo William Lane Craig, el argumento *kalan* se formaliza de la siguiente manera[11]: 1) todo cuanto ha comenzado a existir (o tiene un inicio), tiene una causa; 2) el universo comenzó a existir (o tuvo un inicio); 3) luego el universo tuvo una causa. Si bien el argumento *kalam* no hace explícito que la causa del universo es Dios, lo deja entrever, en la medida en que existe un agente causal fuera del universo.

La primera premisa del argumento puede cuestionarse en virtud de las observaciones que asoma la física cuántica, respecto a la posibilidad de eventos no causados. Así, es posible que algo tenga un inicio espontáneo, a saber, que no sea causado por nada. Pero, en la medida en que estas cuestiones aún resultan demasiado confusas, puede aceptarse que, en efecto, todo cuanto ha tenido un inicio, tiene una causa.

La segunda premisa del argumento es más disputable. La principal crítica al argumento cosmológico convencional es que, frente a la posibilidad de un Dios que no es causado, también es posible postular que el universo no sea causado. Ahora bien, si el universo no ha sido causado, entonces habría que admitir que el universo no ha tenido inicio, pues todo cuanto tiene un inicio ha sido causado. De hecho, un universo sin inicio y no causado ha sido la alternativa de muchos filósofos ateos frente al argumento cosmológico. El punto crucial en el argumento *kalam* radica en intentar demostrar que el universo sí ha tenido un inicio, pues una vez que se demuestre ese inicio, habrá que admitir que el universo tuvo una causa.

William Lane Craig esgrime dos argumentos principales para intentar demostrar que el universo hubo de tener un inicio. Los críticos del argumento cosmológico convencional postulan como alternativa una cadena causal infinita. Santo Tomás de Aquino insistía en que semejante cadena es imposible, pero los críticos de santo Tomás sostienen que es más lógico postular la existencia de esa cadena, que interrumpirla arbitrariamente en Dios.

---

11 CRAIG, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument.* Wipf & Stock Publishers. 2000.

Pues bien, William Lane Craig señala que los infinitos reales no existen; es decir, los infinitos sólo pueden existir como abstracciones, pero no como realidades. Craig invita a pensar en una biblioteca que contiene una cantidad infinita de libros; estos libros están divididos en dos conjuntos: los libros rojos y los libros negros. Bajo esta imagen, el conjunto total de libros es infinito, pero los subconjuntos (a saber, el conjunto de libros rojos, y el conjunto de libros negros) *también* son infinitos. Así, la biblioteca contiene un conjunto infinito de libros, pero cada una de las mitades de estos libros son igualmente infinitas. De esa manera, el conjunto de libros rojos sería más pequeño que el conjunto total de libros (en tanto sólo contiene la mitad), pero al mismo tiempo, tendría el mismo tamaño que el conjunto total de libros (en tanto ambos son infinitos). Dos conjuntos que sean, al mismo tiempo, de iguales pero diferentes tamaños, es un absurdo, una imposibilidad lógica. Y, en vista de esta paradoja, Craig sostiene que los infinitos sólo existen como abstracción, pero no como realidades. En tanto los infinitos reales no existen, la cadena causal no puede prolongarse hasta el infinito, y por ende, el universo hubo de tener un inicio.

El otro argumento que Craig emplea para intentar probar que el universo tuvo un inicio, proviene de las recientes teorías adelantadas por los físicos. En lo que ha venido a llamarse la teoría del *Big Bang*, la mayoría de los físicos acepta que el universo tuvo un inicio con una explosión a partir de un estado extremadamente denso y caliente; y desde entonces, el universo ha estado en expansión.

Una primera dificultad con el argumento *kalam* es que, si se postula que un infinito real es imposible y, por ende, no existe, entonces, ¿cómo puede un Dios infinito existir? Uno de los atributos tradicionalmente conferidos a Dios es la infinitud. En la medida en que se alega que el infinito sólo existe como abstracción, pero no como realidad, entonces se está admitiendo que un Dios infinito es meramente abstracto, pero no real. Es discutible si los infinitos actuales puedan existir o no, pero en caso de que no sea posible su existencia, ello no probaría la existencia de Dios, sino más bien su *inexistencia*.

Asimismo, el argumento *kalam* postula que todo cuanto tuvo un inicio tiene una causa. Si se admite que el universo tuvo un inicio, entonces habrá que concluir que el universo tuvo una causa. Tentativamente, entonces, se podría postular que el universo no es eterno, y que la causa del universo es Dios. Pero, de nuevo, surge la objeción formulada al argumento cosmológico tradicional: ¿cuál es la causa de Dios? A esto, se podría responder que *sólo* las cosas que tuvieron un inicio tienen una causa; Dios, en base al atributo de eternidad, no tuvo inicio, y por ende, no tuvo causa. Pero, una vez más, ¿por qué ha de asumirse que Dios no tuvo inicio? Si se postula que la mera idea de Dios ya supone la eternidad, entonces el argumento *kalam* es susceptible de la misma crítica que se le hace al argumento ontológico: *a-priori* y en detrimento de la experiencia, no se pueden suponer los atributos de un ente.

Con todo, podría alegarse que la experiencia revela, a partir de la evidencia científica del *Big Bang*, que el universo sí tuvo un inicio; mientras que la evidencia no revela nada sobre los inicios de Dios, precisamente porque Dios está fuera del tiempo. Por ende, se puede alegar que el universo sí tuvo un inicio, pero Dios no tuvo inicio. No obstante, la falta de evidencia respecto al inicio de Dios no prueba que Dios no tuvo inicio; y si no es posible pronunciarse sobre los inicios de Dios, en tanto Él está fuera del tiempo, ¿cómo podemos predicar algo sobre una entidad que no está dentro del tiempo?

Aún otra dificultad con el argumento *kalam* es que es discutible que el universo, aún si tiene un inicio, sea causado. La noción de causalidad supone un orden cronológico en el que un evento, por necesidad, antecede a otro; en otras palabras, la causalidad supone un 'antes' y un 'después'. Teóricamente, el *Big Bang* es el inicio de todos los elementos que conforman el universo, incluidos el tiempo y el espacio. Así, no parece ser viable postular la existencia de un evento 'antes' del *Big Bang*, pues, precisamente, la distinción entre 'antes' y 'después' comenzó con el *Big Bang*. Y, si no hubo nada antes del *Big Bang*, entonces el universo tuvo un inicio, pero no tuvo una causa, pues admitir que el universo tuvo una causa implica la existencia de un agente causal que cronológicamente antecede al universo, pero precisamente, el tiempo (a saber, la distinción entre 'antes' y 'después') comenzó con el *Big Bang*. Así, preguntarse qué ocurrió antes del *Big Bang* o cuál es su causa, es afín a preguntarse qué está al norte del Polo Norte: nada.

Un intento por atender esta objeción sería alegar que el *Big Bang es* Dios (y no que el *Big Bang* ha sido causado por Dios): de esa forma, Dios permanecería como un fenómeno no causado que causó al universo. Pero, la relación de identidad entre Dios y el *Big Bang* ya no sería propiamente una solución teísta, sino *panteísta*: Dios no sería un agente separado del universo, sino que terminaría por ser el universo mismo.

2.2.3. El argumento *ex contingentia*

El argumento de la contingencia proviene de la tercera vía de santo Tomás de Aquino:

> Nos encontramos con cosas que tienen posibilidad de existir y de dejar de existir, pues algunas se engendran y se corrompen. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de no existir alguna vez no existe. De ahí que si todas las cosas tuviesen esa posibilidad de no existir, alguna vez no habría existido nada, y por consiguiente ahora tampoco, pues de la nada no procede nada. Pero dado que ahora existe algo, es que no todas las cosas tienen posibilidad de existir y de no existir, que algo ha de ser necesario, y esto, en última instancia, es Dios[12].

---

12 AQUINO, Tomás de. Ob. cit.

El argumento del aquinante reposa sobre una distinción entre cosas contingentes y cosas necesarias. Las cosas contingentes son aquellas que pueden o no existir; es decir, es concebible un escenario en el que las cosas en cuestión no existan, así como también es concebible un escenario en el que las cosas en cuestión sí existan. Así, por ejemplo, una silla, el hombre, la felicidad, el planeta Tierra, las leyes de la física son realidades contingentes, pues es concebible un escenario sin su existencia. El planeta Tierra, por ejemplo, pudo haber no existido si se hubiesen dado otras circunstancias; igualmente, las leyes de la física podrían ser diferentes, etc. En fin, son contingentes todas aquellas realidades que podríamos concebir como inexistentes.

Por su parte, las cosas necesarias son aquellas cuya inexistencia no es concebible bajo ningún escenario, y a la inversa, las cosas necesariamente inexistentes son aquellas cuya existencia no es concebible bajo ningún escenario. Las proposiciones de la matemática y la lógica son necesarias, en tanto no es concebible bajo ningún escenario, que dos más dos no sean cuatro. A la inversa, no es concebible bajo ningún escenario que un círculo sea cuadrado, de forma tal que un círculo cuadrado es necesariamente inexistente.

Pues bien, el argumento de la contingencia alega que todos los elementos del universo son contingentes, en tanto existe la posibilidad de que no hayan venido a existir. Y, en tanto son contingentes, necesitan una razón por la cual sí vinieron a existir; un evento o elemento contingente no puede existir por sí solo (en ese caso sería necesario), así, un evento depende de otro evento contingente. Esto conduciría a una cadena infinita de eventos contingentes. Pero, el argumento en cuestión advierte que no puede haber una cadena infinita de contingentes, pues esta cadena impediría la existencia de algo, en tanto no habría algo necesario que, al existir por sí solo, propicia la existencia de las otras cosas. Si todo cuanto existe fuera contingente, entonces debió haber un tiempo cuando nada existió; y si esto fuera así, entonces no habría habido nada que haya podido propiciar la existencia de los entes. Por ello, santo Tomás de Aquino insiste en que nada puede venir de la nada. En vista de que las cosas sí existen, el argumento de la contingencia infiere que debe existir un ente necesario y no contingente, del cual en última instancia dependen todos las cosas contingente, y a este ser llamamos 'Dios'.

En sus vertientes más modernas, el argumento señala que el universo es una realidad contingente, y como tal, amerita una explicación: ¿por qué el universo es de esa, y no de otra manera?, o más aún, ¿por qué el universo existe, si en realidad pudo haber no existido? A partir de estas preguntas, se infiere que, si el universo es contingente y existe, entonces debe tener un motivo para existir que no procede de sí mismo. Si el universo existe, entonces ha de ser porque un ente propició que así fuera, pues de lo contrario, no existiría. Ese ente es Dios.

Como corolario de la contingencia del universo, el filósofo G.W. Leibniz propuso el 'principio de la razón suficiente', según el cual, para cada proposición, cosa o evento, debe existir una razón por la cual sea de esa, y no de otra manera[13]. Así, todo cuanto existe en el universo tiene un motivo (pues pudo haber sido de otra manera), y en última instancia, la existencia del universo entero tiene a Dios como razón. Como extensión de su 'principio de la razón suficiente' al argumento de la contingencia, Leibniz elaboraba la siguiente pregunta: "¿por qué hay algo, en vez de nada?". En otras palabras, puesto que todo cuanto existe en el universo pudo haber no existido, es menester explicar por qué sí vino a existir, a saber, cuál es su razón. Pues bien, esgrime el argumento de la contingencia, si el universo pudo haber no existido, pero con todo sí existe, ha de ser porque hay un agente que deseó que el universo sí existiese, y ese agente es Dios.

Una primera debilidad del argumento de la contingencia radica en asumir que, puesto que es posible que las cosas sean contingentes, entonces en algún momento debieron no existir. El mero hecho de que algo sea contingente no implica que en algún momento debió no existir; antes bien, aún frente a la posibilidad de no existir, un ente pudo haber existido eternamente. En otras palabras, la eternidad no implica necesidad, así como la contingencia no implica temporalidad. De esa manera, aún si es posible que el universo no existiese (y por ende, es contingente), ello no implica que hubo un momento en que el universo no existió.

Por otra parte, podría cuestionarse la misma contingencia del universo. Por lo general, los defensores del argumento de la contingencia esgrimen que, puesto que todas las cosas son contingentes, entonces el universo es contingente y, por ende, amerita una razón o explicación de su existencia. Pero, el hecho de que los componentes del universo sean contingentes no implica que el universo sea en sí mismo contingente. Pues, si se asume gratuitamente que el conjunto como entidad tiene los mismos atributos que los componentes que conforman el conjunto, se incurre en una 'falacia de composición'. Así, por ejemplo, los ladrillos que conforman una pared pueden medir cuarenta centímetros cúbicos; pero eso no implica que la pared mida también cuarenta centímetros cúbicos. De la misma manera, el hecho de que todos los elementos del universo sean contingentes no implica que el universo, en su conjunto, también sea contingente.

De hecho, algunos físicos y filósofos consideran que el universo sencillamente existe, y no necesita de una explicación. Según hemos visto, existe la posibilidad de eventos autónomos que no requieren de causas. En esos casos, los fenómenos en

13 LEIBNIZ, G.W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Madrid: Editora Nacional. 1977.

cuestión sencillamente existirían y podrían haber no existido, pero no requerirían una explicación, precisamente porque no han sido causados. Pues bien, el universo podría ser uno de estos fenómenos, y en ese caso, ya no sería contingente y no necesitaría un agente causal.

Por último, el argumento de la contingencia enfrenta el mismo problema que atañe a las otras versiones del argumento cosmológico: ¿por qué ha de interrumpirse arbitrariamente la cadena de cosas contingentes en Dios? ¿Por qué Dios no puede ser contingente, como el universo? En base a esto, a la pregunta de Leibniz "¿por qué hay algo en vez de nada?" se le puede añadir otra pregunta: "¿por qué existe Dios en vez de nada?"[14]. Si la existencia de todo requiere una explicación en virtud del principio de la razón suficiente, ¿acaso la existencia de Dios no requiere también una explicación? Si se asume que Dios, en base a sus atributos concebidos *a-priori*, necesariamente existe porque su perfección implica existencia (y por ende, no es contingente), entonces se incurre en las mismas dificultades que enfrenta el argumento ontológico; a saber, que no es posible deducir los atributos de un ente como Dios, en detrimento total de la experiencia.

2.3. El argumento *ex gradu*

El argumento en base a los grados (*ex gradu*) nunca tuvo mayor popularidad, y actualmente es muy pocas veces empleado por los teólogos naturales. No obstante, puesto que procede de santo Tomás de Aquino, quien lo constituyó como la cuarta de sus cinco *viae* para demostrar la existencia de Dios, conserva cierta relevancia entre los filósofos de la religión.

En palabras del aquinante, el argumento es el siguiente:

> Encontramos en este mundo cosas más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles, y otras cualidades así. Ahora bien, el más y el menos se dicen de cosas diversas según la diversa aproximación a lo que es máximo en ese orden. Por eso ha de haber algo que sea óptimo, nobilísimo, máximamente verdadero y, por consiguiente, máximo ser. Y como lo que es máximo en un género es causa de todo lo que se contiene bajo ese género, ha de haber un máximo ser causa de la bondad, de la verdad, de la nobleza y de las demás cualidades por el estilo; y este es Dios[15].

Así, el argumento en cuestión postula que los objetos tienen propiedades en diversos grados. Si un objeto tiene una propiedad en grado menor, entonces existe otro objeto que tiene la propiedad en un máximo grado posible. Así, si hay cosas buenas, poderosas o perfectas en menor proporción, y otras en mayor proporción,

---

14 STENGER, Victor. *God: The Failed Hypothesis.* New York: Prometheus. 2008, p. 133.
15 AQUINO, Tomás de. Ob. cit.

entonces debe existir una entidad que tenga la mayor posible bondad, perfección, poder, etc. Y, esa entidad con el mayor grado posible es Dios.

Este argumento presenta la dificultad de que, a partir de los grados de variación de una propiedad en diferentes objetos, no ha de inferirse que existe una propiedad con el máximo grado de ese atributo existe. Ciertamente es concebible que esa entidad exista, pero ello no implica su existencia real. Es posible que los grados ocurran dentro de unos límites, y la variación de grados no implique que haya un ser con el máximo grado posible.

Por vía de reducción al absurdo, podría argumentarse, por ejemplo, que dados los diversos grados de mal olor que se evidencian en diferentes objetos, existe una entidad con el mayor grado de olor desagradable posible. No obstante, podría presentarse como réplica que esa entidad con mayor grado de olor desagradable es el Diablo, pues Dios sólo detenta el máximo grado de cualidades asociadas a Él, y el mal olor no es una de ellas. Con todo, vale insistir en que las diferencias de grado de diversas propiedades no implican que deba existir una entidad real con el máximo grado de esas propiedades en cuestión.

2. 4. El argumento teleológico

El vocablo 'teleología' proviene de la palabra griega '*telos*', que significa 'propósito'. En corto, el argumento teleológico para la existencia de Dios alega que, en la medida en que el mundo exhibe un propósito, ha de inferirse que una inteligencia suprema, un generador de propósito, existe. Esa inteligencia suprema es Dios. El argumento teleológico dirige su atención a la armonía de los componentes que conforman el universo; de ello infiere que el universo cuenta con un diseñador cósmico. Por ello, el argumento teleológico también es conocido como el 'argumento del diseño': no es concebible la existencia de un diseño sin un diseñador.

Desde los inicios del cristianismo, se ha adelantado la noción de que la naturaleza constituye evidencia de la existencia de Dios, pues en ésta se exhibe un orden y una perfección tal, que necesariamente debemos inferir que ha sido creada por una inteligencia cósmica. Así, por ejemplo, san Pablo sostenía en la *Epístola a los Romanos* que, "lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras" (1: 19-21). Igualmente, san Agustín afirmaba: "El propio mundo, por perfecto orden de sus cambios y movimientos y por la gran belleza de todas las cosas visibles, proclama… que ha sido creado, y asimismo que su creador no podría haber sido otro que un Dios inefable e invisible en grandeza, y… en belleza"[16].

---

16 Citado por: RUSE, Michael. "The argument from Design". En: DEMBSKY, W.A. y RUSE, Michael (ed.)

Fue santo Tomás de Aquino, no obstante, el que mejor articuló el argumento teleológico, en la quinta de sus *viae:*

> Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas materiales a su fin, y a éste llamamos Dios[17].

Desde la Edad Media hasta la Ilustración, la quinta vía de santo Tomás de Aquino constituyó una argumentación convincente a los filósofos. Si, como se alega, las cosas que carecen de inteligencia obran por un fin, entonces ha de inferirse que tras esas cosas yace un Creador que las dirige hacia ese fin. En base a la quinta vía se argumenta que los elementos de la naturaleza tienen una razón de ser concebida por el Creador: así, por ejemplo, la pigmentación verde del lagarto tiene un propósito, a saber, servir de camuflaje para evitar la depredación. No es meramente fortuito que el lagarto cuente con el color verde, pues éste tiene el propósito del camuflaje; un diseñador inteligente lo debió haber provisto. La pigmentación verde está dirigida hacia el camuflaje, de la misma manera en que la flecha se dirige al blanco. Y, así como la flecha dirigida al blanco debe contar con un arquero que la dirija, la pigmentación verde también debe contar con una inteligencia que la dirija.

En el siglo XVIII, el filósofo David Hume se propuso evaluar varios de los argumentos a favor de la existencia de Dios, en una de las obras cumbres de la filosofía de la religión, *Diálogos sobre la religión natural.* La obra está concebida como una conversación entre dos teístas, Cleanthes y Demea, quienes exponen argumentos a favor de la existencia de Dios, y un escéptico, Filón, quien se propone detectar las fallas en las argumentaciones de su contraparte.

Por boca de Cleanthes, Hume ofrece una nueva versión elocuente del argumento teleológico (sólo para inmediatamente criticarlo vorazmente, como veremos). Someramente, santo Tomás de Aquino había fundamentado su quinta vía en base a una analogía entre la dirección del mundo y la dirección de una flecha. El argumento de Cleanthes desarrolla aún más la analogía como fundamento del argumento teleológico:

> Observa el mundo, contempla el todo y cada una de sus partes: encontrarás que no es más que una gran máquina, subdividida en un número infinito de máquinas más

---

Debating Design. Cambridge University Press. 2004, pp. 13-31.

17 AQUINO, Tomás de. Ob. Cit.

> pequeñas que, de nuevo, admiten subdivisiones a un grado más allá de lo que los sentidos y las facultades humanas pueden rastrear y explicar. Todas estas máquinas, e incluso sus partes más diminutas, están ajustadas las unas a las otras con una precisión que propicia la admiración de todo aquel que alguna vez las haya contemplado. La curiosa adaptación de los medios a los fines refleja exactamente, a pesar de que lo excede, la producción del ingenio humano- el diseño, pensamiento, sabiduría e inteligencia. Puesto que, por lo tanto, los efectos se parecen entre sí, hemos de inferir, por todas las reglas de analogía, que las causas también se parecen, y que el Autor de la naturaleza es en buena medida similar a la mente humana, a pesar de que tiene facultades mucho más grandes, proporcionadas por la grandeza del trabajo que Él ha llevado a cabo. Con este argumento… probamos la existencia de una Deidad y Su similitud con la mente e inteligencia humana[18].

Un siglo antes de Hume, el filósofo René Descartes había concebido al universo como una gran máquina, y esta concepción ha mantenido popularidad desde entonces. Si bien el mecanicismo implicaba que Dios no intervenía directamente en la causalidad de cada fenómeno, esta doctrina también sirvió para concebir que, si el universo funciona como una máquina, entonces una inteligencia debió haber diseñado esa máquina. Es así como Hume, a través de Cleanthes, sustenta el argumento teleológico: en la medida en que el universo exhibe un orden cuidadosamente diseñado, se parece a una máquina generada por el intelecto humano. Al contemplar una máquina que cumple funciones particulares, inferimos que se trata de un objeto fabricado por un ingeniero humano con un propósito; de igual manera, al contemplar el universo, que funciona como una gran máquina, hemos de inferir que también ha sido diseñado, no por un ingeniero humano, sino por un diseñador inteligente cósmico, a saber, Dios.

Los historiadores de la teología natural suelen pasar por alto que el verdadero fundador del elocuente argumento teleológico en base a la analogía entre el universo y la máquina fue Hume. De forma injusta, prefieren conceder al teólogo del siglo XIX, William Paley, esa distinción (presumiblemente, porque, mientras que Paley entusiastamente defendió el argumento teleológico, Hume lo expuso sólo para refutarlo inmediatamente). El punto por el cual Paley es más célebre es su recapitulación del argumento teleológico en base a la analogía. Hume tomaba a las máquinas y su funcionamiento como analogía del universo; Paley siguió la misma pauta, y tomó al reloj (una máquina cuya comprensión de su funcionamiento es accesible al vulgo) como analogía para formular el argumento teleológico. Así, Paley es el artífice de la célebre analogía del relojero, la cual es frecuentemente utilizada hasta el día de hoy para argumentar la existencia de Dios:

---

18 HUME, David. Ob. cit, p. 17.

> Al cruzar un terreno baldío, supongamos que me golpease mi pie contra una piedra, y me preguntasen cómo había ido a parar allí la piedra, yo posiblemente respondiese, que por todo lo que yo sabía en sentido contrario, estaba ahí desde siempre; tal vez tampoco fuese fácil demostrar que esta respuesta fuera absurda. Pero supongamos que yo hubiese encontrado un reloj en el suelo, y se me preguntase cómo había ido a parar el reloj a ese lugar, difícilmente debería pensar en la respuesta que había dado antes, que hasta donde yo sabía, el reloj había estado siempre allí. Sin embargo, ¿por qué esta respuesta no debería valer para el reloj al igual que la piedra? ¿Por qué no es tan admisible en el segundo caso como en el primero? Por esta razón, y por ninguna otra, a saber, que cuando nos ponemos a inspeccionar el reloj, percibimos- lo que no podíamos descubrir en la piedra- que sus diversas partes están construidas y ensambladas con un objetivo, por ejemplo, que han sido formadas y ajustadas para producir movimiento, y ese movimiento está regulado de modo que indique la hora del día; que si las diversas partes hubiesen sido formadas de otra manera a como están, o puestas según otra disposición o en algún orden distinto a ése en el que están colocadas, ningún movimiento se habría llevado a cabo en la máquina, o ninguno que respondiese al uso al que ahora sirve[19].

Así, a juicio de Paley, a diferencia de la piedra, el reloj exhibe diseño. Y, Paley razona: "no puede haber diseño sin diseñador; invención sin inventor, orden sin elección… medios apropiados para un fin, y que ejecutan su función en el cumplimiento de ese fin, sin que el fin haya sido jamás contemplado"[20]. A partir de estos célebres pasajes, Paley consideraba que, así como el reloj es una máquina que cuenta con precisión y armonía en la fabricación de sus piezas (un mínimo error de precisión en el arreglo de sus piezas podría impedir el funcionamiento del reloj en su conjunto), y a partir de ello, ha de inferirse la existencia de un relojero que emplea su inteligencia para la fabricación del reloj; el universo es una máquina suprema, y por extensión, debe inferirse la existencia de una inteligencia diseñadora.

Antes de proseguir con la argumentación de Paley en base a la analogía entre el artificio humano y el universo, amerita destacar las críticas que Hume, a través de su personaje Filón, adelantó en contra del argumento teleológico. En primer lugar, Hume considera que no es posible establecer una analogía entre el universo y un artefacto humano, y que, por ende el argumento es inaceptable (pues, precisamente, reposa sobre esa analogía). Es posible, estima Hume, comparar dos objetos como, digamos, una piedra y un reloj, y en base a esa comparación, podemos inferir que un objeto fue diseñado por un ingeniero, mientras que el otro no lo fue. Pero, por

---

19 PALEY, William. PALEY, William. *Natural Theology: Selections.* Bobbs-Merrill. 1963., p. 1.

20 PALEY, William. Ob. cit., p. 11.

definición, el universo es uno solo (veremos más adelante que otros críticos del argumento teleológico sí consideran la posibilidad de que existan varios universos), por ende, no tenemos posibilidad de comparar este universo con otros universos. En el caso del reloj, hemos apreciado cómo el relojero genera su artificio. En tanto nos sirve de precedente, la observación del proceso de fabricación nos habrá permitido inferir que cada vez que veamos un reloj, es producto de un relojero. Pero, no hemos podido apreciar el proceso a través del cual el supuesto diseñador del universo llevó a cabo su obra. Luego, de la mera observación del universo no podemos inferir la existencia de un diseñador cósmico.

Como corolario de esta objeción, Hume señala que apenas tenemos experiencia de una pequeña esquina del universo. Como máximo representante del escepticismo, Hume dedicó la mayor parte de su obra al problema de la inducción: nunca podremos alcanzar la certeza en la experiencia, pues la observación de la parte nunca podrá garantizarnos el conocimiento del todo. Así, el hecho de que apreciemos una apariencia de orden en este rincón del universo no implica que *todo el universo* también esté dotado de orden, y que, por lo tanto, haya sido creado por una inteligencia suprema.

Otra objeción de Hume radica en el hecho de que, aún si se reconociere que, en efecto, el universo ha sido diseñado por una inteligencia, de eso no se desprenden los atributos tradicionales que se confieren a Dios. Lo máximo a lo que el argumento teleológico puede aspirar es afirmar la evidencia de un diseñador, pero de eso no se desprende que ese diseñador sea uno, omnipotente, omnisciente y benevolente. De la misma manera en que el ser humano, con sus imperfecciones e inmoralidades, puede diseñar un reloj, el artífice del universo también podría ser imperfecto e inmoral. Incluso, el artífice del universo podría no ser propiamente inteligente, sino que alcanzó su creación a través de un mecanismo de ensayo y error. Y, esgrime Hume, ¿por qué ha de inferirse que sólo ha habido un diseñador, acaso no es posible que un comité de dioses diseñara el mundo?[21]

Más aún, si el mundo, en tanto exhibe diseño, requiere la existencia de un diseñador, ¿acaso ese diseñador, en tanto principio ordenado, no requiere también otro diseñador, y a su vez éste otro diseñador, y así *ad infinitum*? En otras palabras, si Dios diseñó al mundo, ¿quién diseñó a Dios? Si Dios se diseñó a sí mismo, ¿por qué el universo no puede diseñarse a sí mismo también?

De forma menos original, pero igualmente efectiva, Hume también objetó que, si el universo está tan perfectamente diseñado, ¿por qué existe el sufrimiento (pro-

21 HUME, David. Ob. cit., parte V.

ducto de las imperfecciones) en el mundo? A la pregunta, '¿por qué Dios permite el mal?', se ha ofrecido una amplia gama de respuestas[22]; basta por ahora mencionar que este asunto constituyó para Hume, y sigue constituyendo hoy, una seria objeción al argumento teleológico.

Con todo, si bien Hume elabora críticas muy agudas al argumento teleológico, en varios rincones de los *Diálogos sobre la religión natural* pareció doblegarse y admitir la existencia de un diseñador cósmico. Con frecuencia se ha pensado que Hume terminó admitiendo la existencia de un diseñador, por temor a la persecución. El hecho de que escondiese sus opiniones tras el personaje Filón parece ser evidencia de que sentía miedo a ser perseguido por rebatir los argumentos tradicionalmente expuestos para defender la existencia de Dios. Pero, el filósofo Daniel Dennett opina que Hume se doblegó ante el argumento teleológico, no tanto por temor a ser perseguido, sino por el hecho de que, si bien señalaba las fallas del argumento, no concebía una manera satisfactoria en que pudiese haber apariencia de diseño sin diseñador, cuestión que, como veremos, el biólogo Charles Darwin sí logró hacer[23].

2.4.1. El argumento teleológico en la biología

Quizás el mismo hecho de que Hume no hubiese estado plenamente convencido de las fallas del argumento teleológico fue lo que permitió que, dos décadas después, Paley recapitulase el argumento. El campo de observación natural que Paley seleccionó para defender la existencia de Dios fue la biología. La *Teología natural* es una extensa presentación de ejemplos de organismos cuyas estructuras exhiben diseño, de lo cual, como hemos visto, Paley infería la existencia de un diseñador. Paley se concentra en las supuestas perfecciones del cuerpo humano: el esqueleto (el cual exhibe un preciso orden mecánico de los huesos, las articulaciones y los cartílagos), la disposición de los vasos sanguíneos y la circulación de la sangre, y el tracto digestivo.

Uno de los ejemplos más célebres utilizados por Paley para articular el argumento teleológico fue el del ojo. De nuevo, Paley procede en base a una analogía con un objeto producto del artificio humano: el telescopio. El ojo y el telescopio tienen lentes con la misma forma y posición, y permiten que los rayos de luz converjan a una distancia exacta de los lentes[24]. Así como los telescopios tienen artífices humanos, los ojos deben tener un diseñador que cuidadosamente ensambló las piezas para un perfecto funcionamiento. Más aún, Paley observa que, en el caso del ojo de los peces,

---

22 Ver punto 3.2. de este libro.

23 DENNETT, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon & Schuster. 1995, p. 32.

24 PALEY, William. Ob. cit., p. 18.

la lente cristalina es más redondeada que en los ojos de animales terrestres, y esto cumple un propósito: permite una mejor trasmisión de la luz a través del agua. Así, Paley infería que el diseñador no sólo había configurado estructuras con un orden preciso, sino que las diseñó para cada caso en particular. El mero azar no podría haber generado tal precisión y perfección. Un propósito yace tras el diseño del ojo, y el propósito ha de ser conducido por una inteligencia.

Por décadas, la argumentación de Paley resultó muy convincente, pues en la naturaleza se aprecia una apariencia de diseño, y la existencia de diseño implica la existencia de un diseñador. No obstante, unas décadas después de Paley, el biólogo inglés Charles Darwin articuló una teoría que lograba explicar cómo, sin necesidad de apelar a un diseñador, pueden surgir fenómenos que tienen apariencia de diseño, cuestión que colocó en duda las pretensiones del argumento teleológico.

La teoría de Darwin puede resumirse como un silogismo el cual, en base a tres premisas, abstrae una conclusión. La primera premisa sostiene que las poblaciones de organismos crecen a un ritmo exponencial, y pronto agotan las posibilidades de que los recursos de sus ecosistemas ofrezcan abasto a la totalidad de la población. Así, puesto que las poblaciones tienen una tendencia a crecer más allá de las posibilidades del hábitat, no todos los organismos pueden sobrevivir.

La segunda premisa postula que, entre los miembros que conforman las poblaciones, existen diferencias. En los organismos de reproducción sexual, la descendencia nunca es idéntica a los progenitores; y en los organismos de reproducción asexual, también ocurren diferencias entre la descendencia y los progenitores, como consecuencia de las mutaciones (errores en el copiado de la información genética). Así, puesto que no todos los organismos de una población pueden sobrevivir dadas las limitaciones del hábitat, y los organismos son diferentes entre sí, unos organismos están en mejores condiciones que otros para poder sobrevivir. De esa manera, ocurre una selección de aquellos organismos que exhiben características que les permiten sobrevivir y reproducirse en mayor proporción; Darwin llamó 'selección natural' a este proceso.

La tercera premisa postula que, si bien la descendencia no es idéntica a los progenitores, los rasgos no adquiridos de los organismos se heredan. Y, en la medida en que los rasgos no adquiridos se heredan, las poblaciones van cambiando su constitución, al punto de que, en la población se preservan los rasgos más ventajosos para la supervivencia, dando así la apariencia de diseño. La conclusión abstraída de estas tres premisas, entonces, es que las especies atraviesan un proceso de evolución durante el cual, aleatoriamente surgen variaciones en los rasgos constitutivos de las especies, y las variaciones más ventajosas se van preservando de forma gradual al punto de que, en la acumulación de estos rasgos, se propicia que una especie se convierta en otra.

Darwin fue un profundo admirador de Paley, y aceptó por muchos años su formulación del argumento teleológico. Pero, las observaciones que eventualmente llevaron al descubrimiento del mecanismo que conduce la evolución, a saber, la selección natural, propiciaron que Darwin rechazase la argumentación de Paley y propusiese una argumentación alterna que explicase cómo puede haber apariencia de diseño en los organismos, aún sin diseñador. ¿Cómo explicar, aún sin la existencia de un diseñador, el ajuste de las partes del ojo, el camuflaje del lagarto, el largo cuello de la jirafa, en fin, todas aquellas adaptaciones que sirven a los organismos?

A partir de la teoría de la evolución, es concebible que la jirafa posee un cuello largo, no porque una inteligencia la haya proveído con ese diseño para alcanzar las plantas que le sirven de alimento. Su cuello largo es más bien el resultado de un proceso en el cual, originalmente, hubo una población de jirafas con cuellos de diferentes dimensiones; el volumen de esa población sobrepasaba las posibilidades de que todas las jirafas sobrevivieran; aquellas jirafas con cuellos más largos sobrevivieron y se reprodujeron en mayor proporción que el resto, y estas jirafas de cuello largo pasaron sus rasgos a sus descendientes. Los cuellos largos surgieron azarosamente en la población, pero la mayor proporción de supervivencia de jirafas con cuello largo no es meramente azarosa: las condiciones del hábitat dictaminaron que sobreviviesen éstas y no otras. El cuello de la jirafa, entonces, parece diseñado para alcanzar los frutos altos. Pero, tal diseño preconcebido no existe. Sencillamente, por azar, unas tuvieron el cuello más largo que otras, y en la dura lucha por sobrevivir, fueron privilegiadas por las meras circunstancias, aquellas jirafas con cuellos más largos.

La selección natural, entonces, puede conducir a estructuras que parecen diseñadas pero que, en realidad, no lo son. La selección natural retiene aquellos rasgos que resultan ser más ventajosos para la supervivencia de un organismo. A la larga, este proceso desemboca en estructuras que dan apariencia de diseño, pues se conservan aquellas que confieren una ventaja adaptativa a los organismos. Y, a su vez, entre aquellos organismos que sobreviven, se vuelve a conformar una lucha por la existencia, y de nuevo, vuelven a sobrevivir aquellos que gocen de estructuras que brinden mayor ventaja adaptativa. La acumulación de este proceso propicia la complejidad y precisión de los órganos. Aquellos órganos que parecen perfectamente diseñados por una inteligencia, de forma tal que sus partes están óptimamente coordinadas en un preciso orden, han venido a surgir gracias a este proceso. Así como, ahora, observamos órganos con un orden muy preciso, también hubo órganos que no gozaron de ese orden, y por ende, no pudieron sobrevivir. El funcionamiento del órgano, entonces, no proviene de un plan prediseñado, sino como resultado de un proceso que, mecánicamente, selecciona a aquellos órganos que permitan sobrevivir en mayor proporción.

Inclusive uno de los órganos más emblemáticos del supuesto diseño, el ojo, puede ser explicado a partir de la selección natural. Ha de admitirse, junto a Paley, que el ojo exhibe una asombrosa complejidad y precisión en el orden de sus componentes. Pero, de nuevo, esto no obedece al diseño premeditado de una inteligencia suprema. Antes bien, el ojo actual de los animales es el superviviente de una lucha en la que organismos con otros ojos, debido a su inferioridad en el funcionamiento de la vista, no lograron sobrevivir. Si el ojo actual no hubiese tenido la complejidad y precisión que lo caracteriza, sencillamente no habría permitido sobrevivir a sus detentores, y hubiese dejado abierto el camino para que otros organismos con ojos de mejor funcionamiento, sobreviviesen en mayor proporción.

El mismo Darwin se ocupó, de forma explícita, de este problema. Darwin estaba consciente de lo persuasiva que había resultado la analogía del ojo y el telescopio adelantada por Paley, y reconoció, en primer orden, la dificultad de prescindir de un diseño divino y explicar la complejidad del ojo en base a la selección natural: "Suponer que el ojo con toda su inimitable complejidad para ajustar su centro focal a distintas distancias, para reconocer distintas cantidades de luz, y para corregir las desviaciones esféricas y cromáticas, pudiera haber sido formado por la selección natural, parece, y lo confieso francamente, absurdo en sobremanera"[25].

Los oponentes de Darwin han citado este pasaje hasta la saciedad, como supuesta 'prueba' de que el mismo Darwin admitió que su teoría era absurda, pues no logra explicar estructuras complejas. Pero, los oponentes de Darwin se empeñan en citar fuera de contexto, pues inmediatamente tras ese pasaje, Darwin añade:

> La razón me dice que si se puede demostrar que existen muchas gradaciones, desde un ojo sencillo e imperfecto a un ojo completo y perfecto, siendo cada grado útil al animal que lo posea, como ocurre ciertamente; si además el ojo alguna vez varía y las variaciones son hereditarias, como ocurre también ciertamente, y si estas variaciones son útiles a un animal en condiciones variables de la vida, entonces la dificultad de creer que un ojo perfecto y complejo pudo formarse por selección natural, aún cuando insuperable para nuestra imaginación, no tendría que considerarse como destructora de nuestra teoría[26].

A Darwin no le preocupa que la selección natural no pueda generar estructuras tan complejas como el ojo. La verdadera preocupación de Darwin es que, para que la selección natural genere estructuras de semejante complejidad, debe haber un proceso gradual de conformación. En el caso del ojo, debe existir una sucesión gradual de

---

25 DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. New York: Signet Classics. 2003, p.171.
26 DARWIN, Charles. Ibídem.

ojos sencillos a ojos complejos. No obstante, independientemente de que se encontrase evidencia de una sucesión de ojos en grado creciente de complejidad, Darwin apunta que el ojo, como cualquier otro órgano, está sujeto a la sobrepoblación de los organismos que poseen ojos, a la variación y a la herencia, y que el resultado de esto es la acumulación de rasgos que van configurando el ojo.

Uno de los argumentos predilectos de aquellos que se oponen a Darwin es que algunas estructuras orgánicas no pudieron haber surgido a través de un proceso gradual, pues su complejidad es tal, que al faltar una de las partes del órgano, éste cesa de funcionar. Así, en los estadios intermedios de evolución, no habría ventaja adaptativa. El caso del ojo es uno de los que con mayor frecuencia se esgrime. Para que el ojo funcione, se alega, todos sus elementos deben estar presentes; por ende, no podría haber fases intermedias del ojo, pues en estos casos, el ojo no habría tenido ninguna función, y sus poseedores no habrían sobrevivido. Puesto que el ojo no pudo surgir por selección natural a través de un proceso gradual, alegan los creacionistas, semejante complejidad sólo puede provenir de un diseñador.

Pues bien, el ojo no necesita de todas sus partes para funcionar, y contrario a lo que alegan los opositores de Darwin, sí es posible una sucesión de ojos menos complejos a ojos más complejos. De hecho, los biólogos han demostrado que la sucesión sobre la cual Darwin se pronunció sí existe, de forma tal que ojos menos complejos mantienen su funcionamiento. Muy probablemente, el ojo inició como un órgano compuesto por enzimas sensibles a la luz en organismos unicelulares, lo cual ayuda a moverse hacia la superficie de las corrientes de agua donde habitan estos organismos. Si bien no cumple con todas las funciones del ojo actual, esta mínima sensibilidad a la luz resultó ser ventajosa por encima de aquellos organismos que no tenían ninguna sensibilidad a la luz. Así, aún sin cornea, iris o retina, este órgano sí puede funcionar. Luego, en organismos pluricelulares aparecieron puntos fotosensibles en su epidermis. Esto condujo a pasos posteriores en la evolución del ojo: presencia de células pigmentadas, configuración de células en forma de copa, densificación de la epidermis y desarrollo de un lente, desarrollo de músculos para mover los ojos y de nervios para transmitir señales ópticas al cerebro. Cada una de estas fases puede ser apreciada entre animales contemporáneos. De hecho, entre los moluscos contemporáneos, se ha apreciado con claridad la sucesión de estas funciones: la lapa sólo exhibe unas células pigmentadas, el caracol marino ya ha desarrollado un ojo con lente primitiva, mientras que el pulpo tiene un ojo completo con cornea, iris, retina y nervio óptico, muy similar al humano[27].

---

27 AYALA, Francisco. *Darwin y el diseño inteligente*. Madrid: Alianza. 2007, pp. 149-152.

La teoría de la evolución por selección natural, entonces, refutó las pretensiones del argumento teleológico expuesto por Paley. Inclusive una estructura tan compleja como el ojo puede ser explicada en términos de la selección natural. Los opositores a Darwin han intentado, una y otra vez, retar a la teoría de la evolución con ejemplos de estructuras orgánicas que, supuestamente, la evolución no es capaz de generar. Una vez más, apelan al mismo principio según el cual, la evolución por pasos no sería posible, pues si faltare uno de los elementos, el órgano cesaría de funcionar y no ofrecería ninguna ventaja adaptativa para sobrevivir. Así, por ejemplo, consideran que el ala no pudo evolucionar gradualmente, pues sólo tendría funcionamiento un ala completa; la mitad de un ala no tendría ninguna función. A esto, los evolucionistas responden que el ala no necesariamente debe estar plenamente desarrollada para poder funcionar: la mitad de un ala serviría, por ejemplo, para cumplir funciones de planeamiento en caída libre (como en algunas ardillas voladoras y monos), y eso sería suficiente para ofrecer una ventaja adaptativa por encima de aquellos organismos que no tuviesen alas de ningún tipo

2.4.2. El argumento antrópico

Si es posible prescindir de la intervención divina en el ajuste de los organismos a su hábitat, ¿qué queda del argumento teleológico? Un buen número de teólogos naturales considera que, ya no en el campo de la biología, sino en la física, es posible encontrar pruebas para la existencia de una inteligencia diseñadora del universo. Así, el argumento en base al llamado 'principio antrópico' es el más reciente intento por rescatar el argumento teleológico.

'Antrópico' proviene de la palabra griega *'anthropos'*, que significa 'hombre'. El principio antrópico esgrime que las constantes de la física están ajustadas con una precisión exacta para permitir la vida (y, por extensión, la existencia humana). Los físicos han detectado una serie de valores de constantes físicas que, si éstos variasen en apenas una pequeña proporción, la vida no sería posible. Así, en base a la precisión de la física, los teólogos naturales infieren que, puesto que el universo exhibe una precisión detallada en el ajuste de las constantes de la física para que haya vida, debe existir un diseñador inteligente del universo, quien lo ajustó con el propósito de que albergase vida.

Tal como lo presentan los teólogos naturales, el argumento en base al principio antrópico es evocador de la frase atribuida a Albert Einsten, "Dios no juega a los dados". Por ejemplo, se alega que la fuerza electromagnética es 39 veces más fuerte que la fuerza gravitacional; si la diferencia entre ambas fuerzas no hubiese sido tan

amplia, las estrellas hubieran colapsado antes de que hubiera podido surgir la vida[28]. O, la masa del electrón es menor que la diferencia de masas entre el neutrón y el protón; si no hubiese sido así, el neutrón sería estable y la mayoría de los protones y electrones durante los inicios del universo se hubieran combinado para formar neutrones, por lo cual no dejaría suficiente hidrógeno para servir de componente y combustible a las estrellas[29].

Si bien, a primera vista, el argumento teleológico en base al principio antrópico resulta muy persuasivo, es susceptible de varias críticas. La primera de ellas es que el argumento en cuestión asume que la presente forma de vida es la única posible. Erróneamente, los defensores del argumento no consideran la posibilidad de que con otras constantes de la física, quizás pudieron haber surgido otras formas de vida que se ajustarían a las constantes de los otros universos. Actualmente, el componente químico fundamental para la vida es el carbón (el cual es propiciado por el ajuste actual del universo), pero si las constantes de la física fuesen diferentes y hubiese otro universo, quizás podría surgir formas de vida con otros componentes químicos, como por ejemplo, el silicón[30].

Así, el argumento en base al principio antrópico termina por resultar chauvinista: asume que el universo está ajustado para nuestra existencia, en vez de considerar que nuestra existencia está ajustada al universo, y que si ese universo fuera distinto, habría que considerar la posibilidad de que otras vidas surgieran en adaptación a otras constantes físicas. Una vez más, una de las críticas que Hume formuló contra el argumento teleológico es pertinente frente a esta versión del argumento basada en el principio antrópico: para que el argumento tenga validez, se debe presentar evidencia de que no es posible una forma de vida con otras constantes físicas; en otras palabras, debe compararse este universo con otros universos. Pero, puesto que sólo conocemos este universo, no hay posibilidad de comparación.

Más aún, el vasto tamaño del universo permite pensar que, eventualmente, en algún rincón se deben reunir las condiciones necesarias para la vida. En palabras de Victor Stenger, "puesto que el universo contiene billones, si no trillones de planetas, parecería que hay buena probabilidad de encontrar un lugar con las condiciones necesarias para nuestro tipo de vida"[31]. Algunos físicos consideran la posibilidad de que, si bien éste es el único universo que conocemos, podría existir junto a otros

---

28 STENGER, Victor. Ob. cit., p. 146.

29 STENGER, Victor. Ibídem.

30STENGER, Victor. "The Anthropic Coincidences: A Natural Explanation". En la página web: http://www.colorado.edu/philosophy/vstenger/Cosmo/anthro_skintel.html Última fecha de consulta: 03-09-08.

31 STENGER, Victor. *God: The Failed Hypothesis*, p. 144.

universos con diferentes constantes de la física; el conjunto de esos hipotéticos universos sería llamado el 'multiverso'. Y, de esos universos, eventualmente surgiría uno con las condiciones necesarias para la vida. Así, de nuevo, si bien Darwin nunca se planteó estos problemas y la teoría de la evolución compete a la biología y no a la física, sería posible extender el mecanismo de la selección natural al cosmos: existe una competencia entre universos por albergar a la vida. Si estamos vivos, ha de ser porque *nuestro* universo ha sido el afortunado.

Lo mismo que la versión del argumento teleológico defendida por el Diseño Inteligente, el argumento teleológico en base al principio antrópico debe enfrentar el reto de la apariencia de *ausencia de diseño*. Si Dios diseñó el universo para que haya vida, ¿por qué sólo seleccionó a la Tierra? Si realmente el universo estuviese diseñado para la vida, debería haber seres vivos en otros lugares. Y, ¿por qué Dios se tardó tanto en surgir la vida, si las condiciones ya estaban ajustadas con ese propósito? Con esto, pareciera más bien que el universo *no ha sido diseñado* para la vida, sino que la vida se ha ajustado al universo.

El físico Victor Stenger hace énfasis en que, si hay un diseñador del universo, no sería propiamente inteligente, pues hizo un trabajo muy ineficiente, en función del enorme desperdicio que se evidencia: "a pesar de que el espacio entre planetas contiene asteroides, cometas y polvos más pequeños, el sistema solar consiste básicamente de espacio vacío que parecer no servir ningún propósito"[32]. Un buen diseñador emplearía la economía de medios en su diseño: ¿para qué incluir elementos que no cumplen ningún propósito?

Por último, el argumento teleológico en base al principio antrópico tiene la dificultad que ya Hume adelantó respecto a todas las versiones del argumento teleológico: si el mundo es tan complejo y preciso que necesita un diseñador, ¿acaso no es aún más complejo ese diseñador y, por ende, también necesitaría de otro diseñador, y así sucesivamente? Algunos teólogos intentan responder a este alegato, señalando que, de acuerdo a la teología y filosofía escolástica, Dios es simple. Y, en tanto simple, Dios no necesitaría de un diseñador aún más complejo. Pero, amerita preguntarse, ¿sería realmente simple una entidad que creó un universo tan complejo? ¿Cómo puede una inteligencia simple diseñar un conjunto de asombrosa complejidad?

2.5. El argumento moral

El argumento moral postula que la conducta moral del hombre sólo es explicable a partir de la existencia de Dios. Si bien no todas las religiones han concebido a un

32 STENGER, Victor. Ob. cit., p. 155.

Dios bueno, dentro de los grandes sistemas religiosos de Occidente se concibe que Dios es la base de la moralidad, e incluso, varios filósofos de la religión consideran que, aún si Dios no existe, es necesaria la creencia en Su existencia, pues de lo contrario, no habría base para una moral, y sobre la sociedad advendría un estado anárquico que conduciría a su destrucción.

Tradicionalmente, se han formulado dos vertientes del argumento moral. La primera vertiente postula que existen valores morales objetivos y universales; a saber, pautas de conducta que la humanidad entera está obligada a cumplir, sin contemplaciones por particularidades culturales. Si bien la variedad cultural humana es muy rica, puede admitirse que existen ciertos valores universales (y, si no son universales en tanto no alcanzan a todos los pueblos del mundo, amerita expandir esos valores a la humanidad entera), los cuales van desde la censura de la mentira, el homicidio y el robo, hasta la valoración de la honestidad, la valentía, la solidaridad, etc.

El argumento moral enfatiza el carácter objetivo de estos valores: la moralidad no es meramente una construcción relativa a la cultura, sino que las pautas morales existen independientemente del contexto en el que nos encontremos. En otras palabras, contrario al *relativismo* y *subjetivismo* moral (muy en boga en nuestros días), los cuales postulan que no existen valores morales absolutos, sino que las pautas morales existen en dependencia del contexto en el que se ubiquen, el argumento moral asume una postura de objetivismo y absolutismo moral, la cual insiste sobre el carácter trascendente, objetivo y absoluto de la moral, en tanto va más allá de las meras convenciones sociales de un determinado contexto. Así, mientras que para el relativista moral, la distinción entre lo bueno y lo mala es meramente arbitraria, y obedece a circunstancias históricas y culturales que perfectamente pueden cambiar, para el absolutista moral, la distinción entre lo bueno y lo malo es constante y absoluta, y no está sujeta a cambios.

Ahora bien, si existe una moralidad absoluta, ¿de dónde proviene? El argumento moral postula que los valores morales absolutos sólo pueden venir de Dios. Pues, sólo Dios, como entidad trascendente, absoluta, eterna y perfecta, puede instituir unos valores que son objetivos y absolutos, y que gobiernan a la humanidad entera. Las proposiciones morales no son declarativas, sino, normativas. Es decir, enuncian, no cómo es el mundo, sino cómo debería ser. La moralidad es, en otras palabras, un conjunto de mandamientos. Si esos mandamientos existen absolutamente, entonces su existencia implica la existencia de un ente que instituye esos mandamientos, pues no puede haber ley sin legislador. Ningún humano tiene el poder de legislar pautas para toda la humanidad. Por ende, si los valores morales absolutos y objetivos existen, entonces existe un legislador trascendente, y esa entidad es Dios.

Una segunda vertiente del argumento moral dirige su atención a la pregunta meta-ética planteada frecuentemente en la filosofía moral, "¿por qué debemos ser morales?". La ética puede encontrar respuestas muy puntuales respecto a qué es lo bueno y de qué manera podemos ser morales. Pero, establecer una distinción entre lo bueno y lo malo no es suficiente para enfrentar el reto del amoralista que exige una justificación para ser moral. Pues, aún si conocemos que robar y matar no es bueno, todavía debemos intentar responder por qué debemos hacer lo bueno. La meta-ética se ocupa de este tipo de cuestiones.

El argumento moral postula que, en ausencia de Dios, no es posible responder satisfactoriamente a la pregunta meta-ética, ¿por qué debemos ser morales? Esta vertiente del argumento, desarrollada originariamente por Kant, postula que la moralidad es, ante todo, una empresa racional[33]. En otras palabras, para hacer lo bueno, debe existir una justificación racional para ello; de lo contrario, no amerita ser morales.

Si Dios no existe, no existe una buena justificación racional para hacer el bien. Pues, perjudicar a nuestros semejantes, en fin, cometer malas acciones, puede ser una estrategia muy racional para alcanzar los propósitos que nos planteemos y, en última instancia, conseguir nuestro propio bienestar y nuestra felicidad. A juicio de Kant, sólo si Dios existe, es posible ser morales y felices a la vez.

Si bien es cierto que las autoridades policiales pueden constituir un agente que racionalmente nos disuada de cometer malas acciones, su eficacia dista de ser lo suficientemente satisfactoria como para ofrecer una plena justificación racional de la acción moral. La acción moral tiene una justificación racional sólo si existe un Dios que administre la justicia, sino en esta vida, entonces en la próxima. Así, a juicio de los proponentes del argumento moral, si Dios no existe, no hay razón para no matar, violar y robar.

Varias objeciones pueden levantarse frente a las dos vertientes del argumento moral. La primera vertiente postula que la existencia de valores morales absolutos y objetivos implica la existencia de un legislador divino. Por ende, el argumento moral es corolario de la doctrina del mandato divino, según la cual nuestra moralidad proviene de la voluntad de Dios; en otras palabras, que la distinción entre lo bueno y lo malo existe como tal sólo después de que Dios la ha instituido.

Desde hace mucho tiempo, los filósofos han detectado problemas con esta doctrina. En el diálogo *Eutifrón*, Platón se planteó el siguiente dilema: ¿lo bueno es ordenado por Dios porque es bueno, o es bueno porque es ordenado por Dios?[34] Si una acción es buena sólo porque Dios la ordena (y no porque es buena en sí, in-

33 KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica.* Madrid: Alianza. 2000.

34 PLATÓN. *Eutifrón* . Editorial universitaria. 1997; *10a.*

dependientemente de si la ha ordenado Dios o no), entonces la distinción entre lo bueno y lo malo sería meramente arbitraria, y en el caso de que Dios ordenase violar, mentir y matar, habría que admitir que es buena.

Con todo, sabemos que violar, mentir y matar no son buenas acciones, las ordene Dios o no. No obstante, algunos filósofos (en especial, Guillermo de Ockham) han considerado que, en el caso de que Dios ordenase violar, mentir y matar, entonces estas acciones sí serían buenas, pues precisamente, la distinción entre lo bueno y lo malo procede de Dios[35]. Si nosotros tenemos dificultad en concebir que matar y violar son malas acciones, ha de ser porque nuestra moralidad ha sido instituida por un Dios que ha decidido que esas acciones son malas; pero si Dios hubiese decidido que violar y matar son buenas acciones, entonces a nosotros también nos resultarían buenas.

Aún así, surge un nuevo problema: en ocasiones, algunas personas han matado, mentido y violado apelando a lo que ellos consideran un comando divino, a pesar de que nosotros consideramos que esas acciones, en tanto no son buenas, no han sido ordenadas por Dios. ¿Cómo saber cuál comando divino es el verdadero, violar o no violar? En vista del desacuerdo que hay respecto a la procedencia divina de algunos comandos, nosotros mismos terminamos determinando qué es lo bueno y qué es lo malo. Y, en vista de que existe una confusión respecto a cuál mandato es el verdaderamente divino, la distinción entre lo bueno y lo malo no necesita tener una procedencia divina. Pues, en este caso, definimos lo divino a partir del conocimiento de lo bueno, y no a la inversa.

Más aún, si se postula, como suelen hacer los teólogos, que Dios es bueno, entonces ha de admitirse que el bien y el mal existen antes que Dios. Si, por el contrario, lo bueno es bueno sólo porque Dios así lo ha ordenado, entonces alegar que Dios hace el bien no tiene sentido; sólo podríamos conformarnos con decir que Dios hace lo que hace, pues precisamente el concepto del Bien surge después que ha sido comandado por Dios, y todo lo que Dios haga será bueno. Así, haga lo que haga Dios, será bueno, y afirmar que Dios es bueno termina siendo una tautología.

El argumento moral postula que, sólo en base a la existencia de Dios, puede explicarse la existencia de valores morales absolutos. Una manera de refutar el argumento sería postular que, sencillamente, los valores morales absolutos no existen. Ya hemos mencionado que ésta es la postura del *relativismo moral*: la distinción entre

---

35 AUSTIN, Michael. "Divine Command Theory" En: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En la página web: http://www.iep.utm.edu/d/divine-c.htm#SH4a Última fecha de consulta: 12-05-09.

lo bueno y lo malo es simplemente arbitraria, y por ende, no existen valores morales absolutos.

La llamada 'filosofía postmoderna' ha tomado como bandera el relativismo moral. A juicio de los postmodernos, no estamos en posición de criticar a esclavistas, caníbales o genocidas, pues nuestra apreciación de la esclavitud, el canibalismo o el genocidio, como malas acciones, es sencillamente una construcción a partir del contexto en el cual nos encontramos. Así, en estimación de los postmodernos, la esclavitud y otras prácticas que puedan herir nuestra sensibilidad moral, no son objetivamente malas, de lo cual se deriva que no existe una ley moral universal absoluta y objetiva.

Semejante alternativa es problemática e, incluso, despreciable. En ausencia de valores morales absolutos, entramos en un nihilismo que despoja de cualquier sentido a la vida, y nos previene en contra de cualquier esfuerzo por hacer del mundo un lugar mejor, pues la noción de 'mejora' ya implica una valoración de lo bueno y lo malo.

De esa manera, el argumento moral parte de una premisa que es aceptable, a saber, la existencia de valores morales absolutos. No obstante, la falla del argumento moral radica en inferir que, puesto que existen valores morales absolutos, Dios existe. El argumento moral postula que Dios es la única explicación posible para la existencia de valores morales absolutos, pero amerita evaluar otras posibilidades para explicar la existencia de la moralidad.

Así como Darwin ofreció la posibilidad de concebir un diseño (o más bien, apariencia de diseño) sin diseñador en la naturaleza, la misma teoría de la evolución ofrece la posibilidad de concebir valores morales absolutos, sin la necesidad de que exista un legislador divino. La teoría de la evolución puede ofrecer algunas explicaciones sobre el origen de nuestra moralidad.

Las explicaciones darwinistas de la moral parten del supuesto de que, así como en los genes está contenida la información que codifica nuestras características morfológicas y fisiológicas, parte de nuestra conducta está codificada por la genética. Es asunto disputado hasta qué punto la moral, y la conducta humana en general, reposa sobre bases biológicas. Pero, si se asume que el hombre es, como todos los demás organismos, un producto de la evolución, entonces ha de admitirse que parte de su comportamiento obedece a un programa genético, y que parte de nuestra moral puede estar inscrita en el programa genético. El hecho de que los animales exhiban conductas altruistas debería hacernos considerar la posibilidad de que nuestras conductas altruistas podrían obedecer, al menos parcialmente, a los mismos mecanismos.

¿Cómo pudo la selección natural favorecer las conductas morales entre los humanos? Esto ha sido objeto de debate, y los evolucionistas aún no llegan a un pleno consenso. Algunos han propuesto una teoría sobre el origen de la moral en base a la

'selección grupal'[36]. De acuerdo a esta explicación, la selección natural puede llegar a favorecer, no solamente a individuos, sino a grupos enteros que posean características que les permita sobrevivir. Y, si el grupo está compuesto por individuos que exhiben un comportamiento cooperativo entre sí, entonces el grupo en cuestión tendría mayor probabilidad de supervivencia: la cooperación advertiría contra depredadores, permitiría mayor satisfacción de necesidades, etc. Luego, si nosotros hemos sobrevivido, ha de ser porque nuestros ancestros habitaron en grupos compuestos por individuos que cooperaban entre sí, y hemos heredado, vía los genes, la conducta moral que precisamente les permitió sobrevivir.

Más recientemente, un buen número de evolucionistas ha argumentado que la selección grupal no resulta una fuerza evolutiva muy poderosa, y que la moralidad tendría otras explicaciones. Como alternativa, han propuesto que la unidad básica de la selección natural no son los grupos, ni siquiera los individuos, sino los genes. Sobreviven aquellos genes que tienen mayor capacidad de generar copias de sí mismo. Un gen que codifique una conducta que no propicie la reproducción de sí mismo, no sobrevivirá, y eventualmente desaparecerá; mientras que un gen que sí codifique una conducta que propicie la reproducción del mismo gen, sobrevivirá. Los genes que han sobrevivido, entonces, son 'egoístas'[37]. Pero, valga una advertencia: son 'egoístas' en un sentido metafórico; su egoísmo se refiere a que, sobreviven aquellos genes que propician mayor reproducción de sí mismos.

En el plano de las conductas morales, existen dos mecanismos fundamentales que permiten que un gen se reproduzca con mayor eficacia, y estos dos mecanismos podrían ser el origen de nuestra moralidad. El primero de ellos ha venido a llamarse la 'selección de parentesco'. Cuando un gen codifica que un organismo coopere con sus parientes, el gen tiene buenas probabilidades de reproducirse. Pues, aún si el individuo que coopera no dejare descendencia, en la medida en que coopera y beneficia a sus parientes, existe buena probabilidad de que el gen que codifica esa conducta, esté presente en los individuos que se benefician de esa conducta (pues, en tanto parientes, comparten un mayor porcentaje de genes), y que éstos generen descendencia, transmitiendo así sus genes.

Así, por ejemplo, un gen que codifique el comportamiento de una madre que alimente a su cría tiene buenas probabilidades de reproducirse. Pues, esa cría heredará la mitad de los genes de la madre, y el gen en cuestión (a saber, el que codifica el cuidado de la cría) tendrá un 50% de probabilidad de que sea copiado y pasado

---

36 MAYR, Ernst. *What Evolution is*. New York: Basic Groups. 2001, p. 131.

37 DAWKINS, Richard. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat. 2000.

a la descendencia (vale recordar que, en la reproducción sexual, se recibe la mitad del patrimonio genético de cada progenitor). Los genes que codifican altruismo a los parientes, entonces, tienen mayores probabilidades de sobrevivir. Y, puesto que nuestros genes son los que han sobrevivido (si no, no estuviéramos acá), entonces somos portadores de genes que codifican la conducta moral.

La 'selección de parentesco' podría explicar la conducta moral hacia los parientes, pero no explica la conducta moral hacia individuos que no comparten un alto porcentaje de nuestros genes, es decir, los no parientes. Para ello, los evolucionistas invocan un segundo mecanismo, el 'altruismo recíproco'. Un gen que codifique una conducta altruista tiene buenas probabilidades de reproducirse, no sólo porque el objeto del altruismo puede ser pariente del individuo que detenta el gen, sino también porque, en la medida en que se muestra cooperación con los demás, los demás demostrarán cooperación con ese individuo, cuestión que le permitirá sobrevivir y reproducirse en mayor proporción. La mutua dependencia que muchas veces se exhibe en el mundo animal a través de las relaciones simbióticas, coloca en evidencia que, en muchas ocasiones, para sobrevivir, conviene cooperar con los demás. Pues, en la medida en que se coopere con los demás, se asegurará que esa cooperación será retribuida.

En algunas especies de murciélagos vampiros, por ejemplo, los individuos otorgan sangre (fuente de comida) a aquellos individuos que, en un pasado, demostraron la misma solidaridad, de lo cual cabe inferir que ese gesto de solidaridad se hace con la expectativa de que, en caso de que falte comida al individuo que donó, el antiguo benefactor se convierta en proveedor.

Se podría objetar que el altruismo recíproco explicaría la conducta moral que se ejerce con la expectativa de una retribución. Pero, la mayor parte de la conducta moral humana no está dirigida a individuos que puedan retribuir, seguramente porque nunca más serán vistos por el altruista, sobre todo en grandes sociedades donde prevalece el anonimato en las relaciones sociales. A esto, los evolucionistas responden que, en el contexto en el que evolucionó la especie, el altruismo recíproco sí mantiene operatividad, pues los primeros homínidos surgieron en pequeños grupos en los que, los receptores de conductas altruistas probablemente fueran conocidos por sus benefactores e interactuaban con ellos diariamente. Y, puesto que la evolución humana surgió en este contexto, llevamos los genes morales favorecidos por ese escenario.

De esa manera, la existencia de una ley moral universal no implica la existencia de un legislador trascendental. Antes bien, es perfectamente plausible que el mecanismo de la evolución por selección natural haya favorecido las conductas morales. Y, en la medida en que somos producto de ese proceso evolutivo, tenemos una predis-

posición genética a la cooperación, cuestión que permite explicar el origen universal de nuestra moralidad, sin necesidad de apelar a un legislador divino.

No obstante, las explicaciones evolucionistas respecto al origen de nuestra moralidad no son suficientes para refutar las pretensiones del argumento moral. Pues, la teoría de la evolución sólo explica por qué somos morales, pero no explica propiamente *por* qué *debemos ser* morales. Una falacia comúnmente cometida en los discursos éticos es la llamada 'falacia naturalista', la cual pretende abstraer prescripciones a partir de descripciones; en otras palabras, la falacia naturalista pretende que los comandos éticos deben construirse como extensión de las situaciones naturales. Así, por ejemplo, se incurre en la falacia naturalista cuando se postula que, puesto que la naturaleza humana consiste en llevar a cabo acción X, es moralmente justificable hacer acción X.

En este sentido, el mero hecho de que la evolución nos haya programado para cooperar y hacer el bien a nuestros semejantes no implica que *debamos* cooperar y hacer el bien. La evolución nos ha dotado de muchos instintos, los cuales racionalmente hemos considerado más ventajoso sobreponer. Así, frente al argumento moral para la existencia de Dios, amerita intentar responder a la pregunta meta-ética, '¿por qué debemos ser morales?' (y no meramente '¿por qué somos morales?'). En la medida en que se responda a esta pregunta, las pretensiones de la segunda vertiente del argumento moral (la cual postula, vale recordar, que si Dios no existe no hay motivo racional para ser morales) serán colocadas en entredicho.

El utilitarismo es, probablemente, la doctrina filosófica que está en la mejor posición para responder. Si bien el utilitarismo pretende racionalizar la moral, parte de una base emotiva. A juicio de los utilitaristas, la búsqueda del placer y la evitación del dolor es la guía emotiva de nuestras vidas. Ciertamente, siempre han existido personas masoquistas que parecen desafiar esta postura, pero es prudente aseverar que, de forma general, buscamos el placer propio y evitamos el dolor propio, pues sólo podemos sentir nuestro propio placer o dolor, no el de los demás. En base a este principio emotivo, entonces, es racional toda aquella acción que esté orientada a maximizar el placer y minimizar el dolor.

A simple vista, si una acción es racional si y sólo si busca el placer propio, entonces no pareciera haber justificación racional para la moralidad, pues la conducta moral busca el placer ajeno, y es racional sólo buscar el placer individual. Esto sería verdadero si el interés ajeno estuviese en conflicto con el interés propio. Pero, el utilitarismo insiste en que, lejos de estar enfrentados, el interés propio coincide con el interés ajeno. Los utilitaristas denominan a este principio el 'egoísmo ilustrado'. Según este principio, está en nuestro propio interés colaborar con nuestros semejantes y buscar su bienestar. Si bien, a corto plazo, la conducta inmoral puede proveernos

de placer inmediato, a largo plazo la conducta inmoral termina por perjudicarnos a nosotros mismos. Así, a juicio de utilitaristas como Jeremy Bentham y J.S. Mill, la conducta inmoral procede de un mal cálculo respecto a los medios para conseguir el placer propio[38].

Para aceptar la doctrina utilitarista y el principio del 'egoísmo ilustrado', no obstante, es menester preguntarse: ¿de qué manera el interés propio coincide con el interés ajeno?; en otras palabras, ¿cómo nos beneficiamos individualmente del bienestar de los demás? Existen fundamentalmente dos razones por las cuales está en nuestro propio interés la conducta moral. En primer lugar, la conducta moral tiene una base emotiva, la cual, de forma general, nos asegura una sensación placentera. De nuevo, se podrá objetar que esta concepción de la ética excluye a los sádicos, quienes, lejos de disfrutar buscando el bienestar de los demás, disfrutan con el perjuicio de sus semejantes. En este sentido, existe la posibilidad de que ayudar a los demás *no* sea una sensación placentera en sí misma, y por ende, no sea justificación suficiente para ser morales. Esto obliga a buscar una segunda justificación para la moralidad.

El hecho de que seamos seres sociales constituye la mejor justificación para la acción moral. Nuestra naturaleza está conformada de tal manera, que no estamos en capacidad de resolver nuestras necesidades autónomamente. Para sobrevivir y alcanzar el bienestar propio, necesitamos de la cooperación de nuestros semejantes. Y, aseguraremos la cooperación de los demás en la medida en que nos mostremos dispuestos a colaborar. Si propiciamos conductas inmorales, aumentan las probabilidades de que las consecuencias de estas conductas terminarán por perjudicarnos, en la medida en que son repetidas por el resto de los miembros de la comunidad.

En tanto seres sociales, necesitamos suscribirnos a un pacto, un contrato social. Si no cumplimos ese pacto con los demás, muy probablemente los demás no cumplirán ese pacto con nosotros. Y, en ausencia del contrato social, sobrevendrá un estado de anarquía moral que nos perjudicará y limitará nuestro placer. La base racional de la moral, entonces, es la reciprocidad: en tanto somos mutuamente dependientes, la mejor forma de lograr que nuestros semejantes colaboren con nosotros es colaborando con ellos. En función de esto, el fundamento de la moral no procede de los comandos de un legislador divino, sino de una elemental regla dorada que surge como producto de la vida social y la mutua dependencia: trata a tus semejantes igual que quisieras ser tratado.

Varios estudios psicológicos (ya clásicos) han verificado de qué manera se impone la regla dorada y la necesidad de la cooperación. En el célebre experimento del

38 SCARRE, Geoffrey. *Utilitarianism*. Londres. Routledge. 1996.

'dilema del prisionero', se plantea la siguiente situación hipotética: dos sospechosos de un crimen son arrestados, pero no hay pruebas suficientes para condenarlos. No obstante, la policía coloca a cada prisionero en celdas distintas y les ofrece el siguiente trato: si uno acusa al cómplice, pero éste permanece callado, el cómplice será condenado a la pena total, diez años, y el primero será liberado. Si uno calla y el cómplice acusa a su contraparte, el primero recibirá esa pena y será el cómplice quien salga libre. Si ambos permanecen callados, todo lo que podrán hacer será encerrarlos durante seis meses por un cargo menor. Si ambos se acusan mutuamente, ambos serán condenados a seis años.

En los experimentos psicológicos, dos sujetos desempeñan el rol de prisioneros, pero la situación se repite varias veces. A la larga, ambos jugadores irán conociendo las respuestas de su contraparte. Y, en base a eso, tomarán las decisiones respecto a la acusación. La decisión más racional será que ambos cooperen entre sí (es decir, que no se delaten), pues en la medida en que se exhibe un gesto altruista, se esperará que este gesto altruista sea retribuido, ambos se abstendrán de acusarse mutuamente, y ambos saldrán beneficiados por igual. Si, por el contrario, uno de los prisioneros busca el interés propio sin contemplar el interés de la contraparte, continuamente propiciará que la contraparte tampoco colabore en las repeticiones del juego, y ambos saldrán perjudicados en la administración de las condenas.

Ha de admitirse que situaciones como la planteada en el 'dilema del prisionero' no son muy comunes en la vida real. No siempre la cooperación con los demás garantizará el bienestar propio, pues es sencillamente falso que el moral siempre triunfa y el inmoral siempre fracasa. De hecho, el sufrimiento como consecuencia de la acción inmoral es una perspectiva religiosa común, pero muy errada[39]. Pero, si bien la acción moral no es garantía de la felicidad, al menos sí contribuye a un aumento de sus probabilidades. Y, en la medida en que la moral nos ofrece un aumento de probabilidades (pero no absoluta garantía) para ser felices y encontrar el placer, entonces se habrá respondido a la pregunta meta-ética, '¿por qué debemos ser morales?', sin necesidad de apelar a un legislador y juez divino.

2.6. La 'apuesta de Pascal'

El filósofo del siglo XVII, Blaise Pascal, pasa por ser uno de los más emblemáticos representantes del fideísmo, la postura según la cual la razón es insuficiente e inadecuada para pronunciarse sobre Dios, de forma tal que sólo la fe es el camino estimable

39 Ver punto 3.1.2. de este libro.

para acercarse a Dios[40]. Así, el fideísmo considera a la teología natural una empresa fallida, y desprecia como inútil cualquier intento por probar la existencia de Dios.

No obstante, Pascal ofreció un innovador argumento, no propiamente a favor de la existencia de Dios, sino a favor de la decisión de creer en Dios. Al morir, Pascal dejó inconclusa la obra por la que es mejor conocido hoy, los *Pensamientos*. Uno de los pasajes más célebres de esta obra es el siguiente:

> Dios, o existe, o no existe. Basado en ese testimonio, tanto la revelación general (la naturaleza) como la revelación especial (Escrituras), se puede asumir que Dios, de hecho, existe. Es suficientemente justo concebir, que al menos hay una probabilidad del 50% que el Dios creador del cristianismo existe. Así pues, puesto que estamos frente a la posibilidad de ganar infinitamente, la decisión sabia y segura es vivir como si Dios existiera. Si estamos en lo cierto, ganamos todo, y perdemos nada. Si estamos equivocados, no perdemos nada, pero tampoco ganamos nada. Así, en base a una simple matemática, sólo el tonto llevaría una vida sin Dios. Veamos. Puesto que debéis elegir, veamos qué os interesa menos. No tenéis nada que perder. Estimemos estas dos probabilidades. Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, sin titubeo, que Él existe[41].

El anterior párrafo es lo que se conoce como la 'apuesta de Pascal'. Pascal se caracterizó por la claridad de su estilo, de forma tal que, probablemente, el lector habrá comprendido bien en qué consiste el argumento. Pero, para despejar dudas, amerita exponerlo brevemente.

Pascal en ningún momento duda de la existencia de Dios. Para él, tanto la naturaleza como la revelación en las escrituras son suficiente evidencia de que Dios existe. Pero, para intentar convencer a los ateos, Pascal concede el hipotético caso de que afirmar que Dios existe es tan incierto como negar su existencia. Así pues, en este caso hipotético, asume estar frente a dos opciones con el mismo grado de probabilidad.

¿Cómo decidirse por la una o por la otra? Pues bien, Pascal sugiere que la decisión debe tomarse en función del cálculo de las consecuencias de cada una de las opciones. Si creemos en Dios, y estamos en lo cierto, ganamos infinitamente, pues presumimos que Dios nos concederá un lugar en el Paraíso. Si creemos en Dios, y estamos equivocados, no perdemos nada; sencillamente morimos, pero nada más.

Por el contrario, si no creemos en Dios, y estamos en lo cierto, no ganamos nada. Pues, al morir, nuestra creencia no será recompensada, precisamente porque no existe un Dios que dirija un Juicio Final. Pero, si estamos equivocados, perde-

---

40 Ver punto 5.1. de este libro.

41 PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Aguilar. 1967; 233.

mos infinitamente, pues nuestra incredulidad nos conducirá al Infierno. Luego, tras haber calculado las consecuencias que se derivarían de cada opción, evidentemente estamos en la necesidad de escoger aquella que resulte más beneficiosa y menos perjudicial: creer en Dios

La 'apuesta de Pascal' merece varias críticas. En primer lugar, el argumento en cuestión no tomo en cuenta la posibilidad de que, al decidirse a creer en un dios, se corre el riesgo de adorar a un dios que no sea el verdadero. Un musulmán, por ejemplo, podría decidirse a adorar a Allah creyendo que, en la medida en que lo hace, no tiene nada que perder. Pero, existe la posibilidad de que el dios que existe no es Allah, sino Zeus. Y, llegado el Juicio Final, Zeus castigaría al musulmán en cuestión por no haberle adorado; de forma tal que es falso que no se pierda nada cuando se cree en un dios. Puesto que existe una pluralidad de religiones, decidirse a creer en Dios y adorarlo en el marco de una religión en particular terminaría por ser riesgoso a efectos de la apuesta, pues tomar una decisión equivocada respecto a cuál dios adorar puede desembocar en el castigo infernal y, por extensión, en una pérdida infinita, según los mismos términos empleados por Pascal.

A esto podría responderse que, en efecto, se asume un riesgo cuando se decide adorar a un dios por encima de otro. Pero, el riesgo no es tan grande si el dios no adorado no ofrece un castigo infinito. Así, por ejemplo, es igual de riesgoso adorar a Allah pero no adorar a Yahvé, o viceversa (pues ambos dioses amenazan con un castigo infinito). Pero, es menos riesgoso adorar a Allah que adorar a Zeus, pues si bien no creer en Allah puede propiciar un castigo infinito, no creer en Zeus no desemboca en un castigo infinito (pues la religión en torno a Zeus no plantea un Juicio Final).

A favor de la apuesta de Pascal, también podría alegarse que el argumento en cuestión no es a favor de la creencia en un dios de una religión en particular, sino a favor de la creencia genérica de un dios. Así, el musulmán que rinde culto a Allah en realidad no corre riesgo de adorar al dios equivocado, pues el Dios del Islam es el mismo Dios del judaísmo, del cristianismo y, si se abraza una postura más ecuménica, es el mismo Dios de todas las religiones. En este sentido, la apuesta de Pascal pretendería ser un argumento a favor del teísmo genérico.

Por otra parte, existe la posibilidad de que el Dios verdadero castigue el culto a falsas divinidades mucho más que el culto a ninguna divinidad (de hecho, ha sido debatido a lo largo de la historia de las grandes religiones occidentales, si es peor la idolatría o el ateísmo). Y, en vista de que existe un alto riesgo de equivocarse respecto a cuál es el verdadero Dios (pues existen muchísimas religiones), lo más racional, entonces, es permanecer como ateos y no rendir culto a ninguna divinidad, pues con ello se evita el riesgo de rendir culto a la divinidad equivocada.

La apuesta de Pascal enfrenta aún otros problemas. Por una parte, asume gratuitamente que Dios castiga y premia en función de la fe de las personas. El argumento en cuestión no considera la posibilidad, por ejemplo, de que Dios, en vez de premiar la creencia en base a la fe, premie al escepticismo frente a la ausencia de evidencia. Y, en ese caso, Dios premiaría a las personas que no creyeron en Él pero que hicieron un esfuerzo intelectual por buscar evidencia de su existencia, y castigaría a las personas que sí creyeron en Él, pero lo hicieron vacíamente como un acto de fe sin rigor intelectual.

La apuesta de Pascal tampoco considera la posibilidad de que Dios premie y castigue, no en base a la fe, sino en base a las acciones. Así, por ejemplo, si Dios existe y no creemos en Él, no necesariamente recibiríamos un castigo infinito, pues nuestras buenas acciones podrían garantizarnos el premio infinito. De esa manera, si no creemos, y Dios existe, no sufriríamos una pérdida infinita, pues nuestras buenas acciones pueden prevenir esa pérdida.

Asimismo, la apuesta de Pascal asume gratuitamente que no se pierde nada con la creencia en Dios. Si bien muchos ateos exageran los efectos dañinos de las creencias religiosas, podría aún postularse que las creencias religiosas sí implican algunas pérdidas. En primer lugar, podría alegarse que la las creencias religiosas propician la pérdida de la racionalidad. Pero, aunado a eso, también propician la pérdida de vidas libres del ritualismo y de las preocupaciones mortificantes en torno al castigo infernal. En función de eso, es falso que, si se cree, o bien se gana infinitamente, o no se pierde nada. Antes bien, si se asume que el ateo y el agnóstico tienen razón en postular que hay poca probabilidad de que Dios exista, entonces existe mucho más riesgo de perder, creyendo en Dios, que no creyendo en Él. Pues, la ganancia que puede surgir frente a una probabilidad muy baja no compensa la pérdida que puede surgir frente a una probabilidad muy alta.

El problema más grave con la apuesta de Pascal, no obstante, radica en las motivaciones de la creencia. El argumento en cuestión exhorta a creer, no por motivos sinceros, sino por un cálculo interesado. Y, como tal, no es una verdadera fe en Dios, sino un chantaje que compromete la sinceridad del acto de fe. Quienes apelan a la apuesta de Pascal para creer en Dios, no creen sinceramente, sino dando la apariencia de que creen para salvarse en caso de que Dios exista. Pero, si Dios es omnisciente, entonces conoce las motivaciones que, en lo profundo de nuestra mente, tenemos para creer o dejar de creer en algo. Y, en base a ese conocimiento, Dios no premiaría infinitamente a una persona que cree por conveniencia, pero no por sincera convicción.

2.7. La voluntad de creer

Hemos visto que Pascal adelantó un argumento, no propiamente a favor de la existencia de Dios, sino a favor de la conveniencia de creer en Dios. Pues bien, este énfasis en la conveniencia de las creencias, más que en el valor intrínseco de su verdad, se anticipó por tres siglos a una doctrina filosófica que considera a los efectos prácticos como componentes vitales de la verdad. Esta doctrina hace énfasis en el valor pragmático de las creencias, y por ello es denominado el 'pragmatismo'.

Uno de los mayores exponentes del pragmatismo, el filósofo del siglo XIX William James, adelantó un argumento teísta que, en buena medida, recapitula la apuesta de Pascal. Lo mismo que Pascal, James no trata propiamente probar que Dios existe; su intención es probar que es conveniente, y por ende racional, aceptar la creencia en Dios, independientemente de que objetivamente exista. Este argumento ha venido a llamarse la 'voluntad de creer', en base al título de una célebre conferencia dictada por James[42]. El título en cuestión adelanta la idea de que el deseo por sostener una determinada creencia es motivo racional suficiente para aceptarla.

A juicio de James, algunas creencias tienen evidencia definitiva a su favor, y otras creencias tienen evidencia definitiva en su contra. Así, por ejemplo, la creencia de que la Tierra gira alrededor del sol tiene sólido respaldo empírico, mientras que la creencia de que la Tierra es plana, no sólo no cuenta con sólido respaldo empírico, sino que cuenta con sólida evidencia en contra. En casos en los que la evidencia se inclina decididamente a favor o en contra de una creencia, James estima que es racional aceptar la creencia sugerida por la evidencia. Pero, en casos en los que no haya evidencia a favor, pero tampoco evidencia en contra, James sí estima racional decidirse por una u otra creencia en función de la conveniencia pragmática que esa creencia tenga.

En el caso de la creencia en Dios, James estima que no hay evidencia conclusiva ni a favor, ni en contra de la existencia de Dios. Dado este balance de probabilidades, es justificado aceptar la opción que complazca a la voluntad. En otras palabras, si la creencia en Dios resuelve necesidades y ofrece buenos resultados, entonces es racional aceptar que Dios existe. Pues, en esas circunstancias, la voluntad es justificación racional suficiente para la creencia. De esa manera, James considera que, si bien no existe evidencia definitiva a favor de la existencia de Dios, pero tampoco en su contra[43], se puede aceptar la existencia de Dios si esta creencia resulta beneficiosa

---

42 JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, and Human Immortality.* Courier Douver Publications. 1956.

43 Varios filósofos ateos, no obstante, han postulado que sí existe evidencia en contra de la existencia de Dios;

y cumple la voluntad del creyente. En estimación de James, la creencia en Dios es beneficiosa por su consuelo ante la muerte, su fundamento de la moral y su provisión de sentido a la vida. Sin la creencia en Dios, se alega, la vida sería más miserable. Puesto que se desea una vida feliz, y la creencia en Dios trae la felicidad, entonces es racional creer en Dios.

La principal dificultad de este argumento es que desemboca en un relativismo. Si el valor de verdad de una creencia depende de la voluntad de una persona, entonces existen tantas verdades como voluntades existan. En vista de esto, fácilmente se puede terminar por aceptar creencias contradictorias entre sí, las cuales no pueden ser todas verdaderas.

Por ejemplo, un cristiano puede tener una justificación pragmática para creer que Jesús es el Mesías, pues con eso, dota de sentido a su acción misionera y extiende obras de caridad a mucha gente. Pero, por otra parte, un judío durante el Holocausto puede tener una justificación pragmática en creer que Jesús *no* es el Mesías (antes bien, el Mesías aún no habría llegado), pues esa creencia genera una expectativa respecto a la futura llegada del verdadero Mesías, y genera una esperanza en su pueblo para resistir íntegramente la agresión nazi, en la medida en que se mantiene la expectativa de liberación mesiánica.

Bajo la doctrina de la 'voluntad de creer', ambas creencias pueden considerarse verdaderas, pues ambas proceden del deseo de que sean verdaderas, y existe una justificación pragmática para aceptarlas. Pero, estas creencias son contradictorias entre sí (Jesús no puede ser y no ser el Mesías a la vez), y por ende, ambas no pueden ser verdaderas, en virtud del elemental principio de no contradicción, fundamento de la lógica. Podría, como pretenden algunos filósofos post-modernos, prescindirse del principio de no contradicción, y alegarse que dos proposiciones contrarias pueden ser verdaderas a la vez. En rigor, el principio de no contradicción no puede ser demostrado, pero queda al criterio subjetivo si es realmente posible pensar y operar en el mundo sin sostener este principio.

El argumento en base a la 'voluntad de creer' termina por cometer una falacia lógica fácil de detectar, a saber, la 'falacia voluntarista'. En esta falacia, se asume que, puesto que la verdad de una proposición se desea verdadera, entonces es verdadera; en otras palabras, esta falacia asume que el mundo es como se desea que sea. Esto puede ser fácilmente reducido al absurdo. Muchas personas, por ejemplo, desean vivir hasta los doscientos años de edad; pero es obviamente falaz inferir que, a partir de este deseo, entonces esas personas vivirán dos siglos. De la misma manera, el

---

ver capítulo III de este libro.

desear que Dios existe (pues si es así, se respaldará una creencia que tiene muchas ventajas pragmáticas), no implica que Dios efectivamente existe.

Podría objetarse que, en la formulación original de la doctrina de James, se defiende la voluntad de creer, no propiamente cualquier creencia, sino aquellas creencias para las cuales no hay evidencia a favor, pero tampoco en contra. En el caso del deseo de vivir hasta los doscientos años, hay suficiente evidencia para sugerir que es muy improbable que un ser humano pueda vivir dos siglos; por ende, no tiene justificación aceptar esa creencia como verdadera, no importa cuán deseada es. Pero en el caso de la existencia de Dios, no hay evidencia a favor ni en contra, y por ende, sí es justificado aceptar esa creencia si resulta provechosa.

Frente a la doctrina de la 'voluntad de creer' también se presenta una objeción moral. Pues, puede postularse que tenemos la obligación moral de ser sinceros con nosotros mismos y evitar el auto engaño. En virtud de eso, debemos aceptar como verdaderas aquellas creencias en las cuales creamos por convicción (tras considerar su probabilidad), y no aquellas creencias que nos resulten meramente convenientes. La voluntad de creer conduce a creer por conveniencia, y no a creer por convicción. Engañar, sea a otros, o sea a nosotros mismos, es moralmente reprochable.

A esto, podría responderse que el engaño no siempre es moralmente reprochable. Ya en *La república*, Platón intentaba justificar la moralidad de las 'mentiras piadosas', y desde entonces, varios pensadores han sostenido que, en ocasiones, existe una justificación moral para algunas mentiras[44]. Por ejemplo, vale considerar una situación como ésta: un dictador exige a los ciudadanos una profesión de fe sobre las virtudes de su régimen, bajo amenaza de que, quien no lo haga, será ejecutado inmediatamente. Pero, para asegurarse de que la profesión de fe es genuina, el dictador exige que los ciudadanos sean sometidos a una prueba poligráfica de detección de mentiras (asumiendo, por supuesto, que estas pruebas son efectivas): quienes no profesen la fe en el régimen, serán ejecutados, pero quienes profesen la fe sin sinceridad, también serán ejecutados. En vista de esto, un ciudadano que no cree en las virtudes del régimen, busca auto-engañarse viendo filmes propagandísticos, leyendo libros y revistas oficialistas, a fin de aprobar la prueba poligráfica. ¿Tiene ese auto-engaño una justificación moral? Puesto que persigue la preservación de su propia vida, y el bienestar de la familia que depende económicamente de él, todo parece indicar que ese auto-engaño no es moralmente reprochable.

Ha de debatirse, no obstante, hasta qué punto las creencias religiosas son análogas a esta situación hipotética. Ciertamente algunas situaciones justifican moral-

---

44 PLATÓN. *La república*. Madrid: Alianza Editorial. 2005, 433a.

mente la voluntad de creer. Pero, las creencias religiosas no parecen tener la misma urgencia moral. Más aún, es plausible argumentar que, en la medida en que se evite el auto-engaño de muchas creencias religiosas, se podrían obtener resultados aún mejores, de forma tal que podría existir una justificación pragmática para *no* aceptar algunas creencias religiosas. Por ejemplo, un enfermo incipiente de un cáncer aparentemente incurable podría aceptar la existencia de Dios bajo la justificación pragmática de que, en su dolor, la creencia en Dios le ofrece consuelo ante el prospecto inminente de su muerte. Aún si su estado de salud se deteriora progresivamente, el enfermo en cuestión cree que Dios, por algún milagro, lo curará, y eso le ofrece cierto grado de felicidad; de nuevo, podría intentarse justificar pragmáticamente esta creencia. Pero, podría considerarse que, no creer que un milagro lo curará, motivará al enfermo a buscar otros tratamientos médicos, y quizás, una de ellos sí sea efectivo en la cura. En función de esto, habría una justificación pragmática para *no* creer en la cura milagrosa, pues ello propiciaría la búsqueda de soluciones que, a diferencia de la milagrosa, no sería ilusoria.

Capítulo III

La inexistencia de Dios

En las discusiones respecto a la existencia o inexistencia de un ente, un aspecto muy importante a considerar es la llamada 'carga de la prueba'. Este término de origen jurídico hace referencia al hecho de que, en disputas judiciales, una de las dos partes tiene la obligación de probar sus alegatos, mientras que la contraparte no tiene propiamente la obligación de probar sus alegatos (a pesar de que, con todo, puede intentarlo), sino sólo la obligación de refutar los alegatos aportados por la parte que sí tiene la obligación de probar.

Así, por ejemplo, en una disputa respecto a la responsabilidad penal de un imputado por homicidio, la carga de la prueba reposa sobre la parte acusadora. Pues, en tanto la parte acusadora alega la existencia de culpabilidad, debe aportar elementos probatorios que respalden su alegato. Si la parte acusadora logra, por vía de las pruebas, demostrar la culpabilidad del imputado, entonces habrá de esperarse un fallo a favor del acusador. La parte acusada, por su parte, no tiene obligación de probar la inocencia del imputado. Si la parte acusada logra invalidar los argumentos de la parte acusadora, deberá obtener un fallo a su favor, sin necesidad de probar la inocencia del acusado. En función de esto, los acusados se presumen inocentes hasta que su culpabilidad se pruebe, y la carga de la prueba no reposa sobre su defensa, pues ésta puede consistir suficientemente en la refutación de la prueba acusadora.

Entre filósofos, es generalmente aceptado que, en los debates respecto a la existencia de Dios, la carga de la prueba reposa sobre aquel que alegue que Dios existe. En base a la observación empírica, es imposible demostrar la inexistencia de un ente en el universo. Pues, puesto que nuestra observación es limitada, siempre existirá la posibilidad de que, en algún rincón no observado del universo, el ente discutido exista. En este sentido, quien afirma la existencia de Dios está en una posición muy ventajosa respecto a quien niega la existencia de Dios, pues el primero sólo necesita presentar una instancia indicativa de que Dios existe, mientras que el segundo debe presentar evidencia exhaustiva del universo, cuestión que es imposible de hacer. Dada esta ventaja, la carga de la prueba reposa sobre el teísta: para alegar la existencia de Dios, debe aportar elementos probatorios que respalden su alegato.

Puesto que la carga de la prueba no reposa sobre él, el ateo no está en necesidad de probar la inexistencia de Dios para sostener su postura. Para el ateo, es suficiente refutar los argumentos teístas para sostener la inexistencia de Dios. Hemos visto en el capítulo 1 que el agnóstico considera que no hay pruebas para la existencia de Dios, pero tampoco para su inexistencia. No obstante, el ateo considera que, frente a la ausencia de pruebas, la inexistencia de Dios debe presumirse, de la misma manera en que, si en un juicio, no hay pruebas ni a favor ni en contra de la culpabilidad del imputado, entonces debe presumirse su inocencia, a saber, la inexistencia de su culpabilidad.

De hecho, existen muchas entidades cuya inexistencia no puede ser probada, pero que, con todo, resulta racional presumir su inexistencia. En un tono sarcástico, el filósofo Bertrand Russell advertía que, si se tomaba el alegato de los agnósticos muy en serio, habría que concluir que no sólo debemos ser agnósticos respecto a la existencia de Dios, sino también agnósticos respecto a la existencia de, por ejemplo, una jarra de té en un planeta lejano. Pues, así como no hay pruebas a favor de la existencia de esa jarra, tampoco hay pruebas en contra de su inexistencia: no importa cuánto exploremos el universo, siempre habrá un pequeño espacio inexplorado en el cual esa jarra podría existir. Con todo, lo más racional es presumir la inexistencia de esa jarra de té; y, de la misma manera, si no se aportan pruebas convincentes a favor de la existencia de Dios, entonces debe presumirse su inexistencia[1].

No obstante, aún si sobre el ateo no reposa la carga de la prueba, y la validez de su postura sólo depende de la refutación de los argumentos teístas, el ateo aún puede intentar demostrar que Dios no existe, y éstos constituyen los argumentos en contra de la existencia de Dios. Puesto que, fácticamente, es muy difícil demostrar la inexistencia de un ente, los argumentos en contra de la existencia de Dios son de naturaleza formal, y no propiamente fáctica. El ateo no tiene a su disposición la observación de la totalidad del universo para aseverar que Dios no existe. Pero, el ateo sí puede aspirar a postular que ciertos hechos observados en el mundo no son conciliables con la existencia de Dios. Así, por ejemplo, podría postular que la existencia de un Dios bueno y omnipotente no es conciliable con la existencia del mal en el mundo.

El ateo también podría postular que los atributos de Dios no son lógicamente compatibles entre sí, o que estos atributos no son lógicamente coherentes, ni siquiera por sí solos. En este sentido, los argumentos ateos están dirigidos contra la existencia de un Dios con los atributos predicados por el teísmo tradicional. Con todo, el concepto de Dios podría flexibilizarse en la medida en que se modifiquen algunos

1 Algunos filósofos, no obstante, consideran que la existencia de Dios no necesita prueba y que, por ende, la carga de la prueba no reposa sobre el teísta. Ver punto 5.2. de este libro.

de los predicados (o se modifique lo que estos predicados significan), y con eso, se pueden evitar muchos de los problemas planteados por los atributos tradicionales. No obstante, eso obliga a reconocer la inestabilidad del concepto de Dios, cuestión que le concede fortaleza a la postura ignóstica[2].

3.1. El argumento en base al 'problema del mal'

El llamado 'problema del mal' en la filosofía de la religión hace referencia a la dificultad que surge cuando, junto a los atributos tradicionales de Dios, se contempla la existencia del mal. De la conjunción de los atributos de la omnibenevolencia y la omnipotencia, los sistemas teístas se enfrentan a una dificultad. Pues, así como se postula que existe un Dios que es bueno y omnipotente a la vez, también resulta evidente que el mal existe.

La definición de 'mal' es un asunto disputado entre filósofos, pero el consenso apunta a que el 'mal' puede ser entendido como toda aquella instancia de dolor o sufrimiento. Tradicionalmente, los filósofos elaboran una importante distinción respecto al concepto del 'mal'. El 'mal natural' es toda instancia de sufrimiento que no ha sido generada por la agencia humana, sino por fenómenos naturales, como por ejemplo, enfermedades, huracanes, terremotos, tsunamis, etc. (con todo, podría discutirse si algunos de estos males en realidad son producidos por el hombre, en vista de fenómenos como el calentamiento global, etc.). El 'mal moral' es toda instancia de sufrimiento generada por la agencia humana (homicidios, violaciones, robos, etc.). Un tercer tipo de mal dentro de esta distinción es el llamado 'mal metafísico', el cual no es propiamente definible en términos del sufrimiento, sino de la imperfección (es decir, todo aquello que es mejorable); por ejemplo, la ceguera no es exactamente una instancia de dolor, pero puede considerarse un mal en tanto consta de una imperfección respecto a la vista.

Pues bien, en vista de la existencia del mal, surge una dificultad frente a la afirmación de la existencia de un Dios que es omnibenevolente y omnipotente a la vez. Pues, si Dios es bueno y omnipotente, ¿cómo puede existir el mal? Ésta constituye una de las preguntas más discutidas en la historia de la filosofía de la religión, y parte el enigma que planteó el filósofo Epicuro en el siglo IV a.C., recapitulado por Hume: ¿Es que Dios quiere prevenir la maldad, pero no es capaz? Entonces sería impotente. ¿Es capaz, pero no desea hacerlo? Entonces sería malévolo. ¿Es capaz y desea hacerlo? ¿De dónde surge entonces la maldad?[3]

---

2 Ver punto 1.9. de este libro.

3 HUME, David. Ob. cit.

El 'problema del mal', entonces, es la dificultad que el teísta debe enfrentar cuando postula la existencia de un Dios que, aún en su bondad y omnipotencia, permite el mal. Y, en función de eso, el 'problema del mal' constituye el principal argumento en contra de la existencia de un Dios bueno y omnipotente.

Tradicionalmente, se han presentado dos formulaciones del problema del mal: el problema *lógico* del mal, el cual postula que es *lógicamente imposible* la coexistencia del mal con un Dios bueno y omnipotente; y el problema *inductivo* (o evidencial) del mal, el cual postula que, aún si fuese lógicamente posible que el mal coexistiese con Dios, sería altamente improbable, en vista de cómo ocurre el mal en el mundo. El problema lógico del mal, entonces, postula que no existe ningún escenario posible en el que un Dios bueno y omnipotente coexista con el mal, y por ende, es imposible que un Dios bueno y omnipotente exista; mientras que el problema inductivo del mal postula que, a pesar de que sí existe algún escenario posible de coexistencia de Dios con el mal, ese escenario no es el que se evidencia, y por ende, es improbable que un Dios bueno y omnipotente exista.

Frente al argumento en base al problema del mal, los teístas han planteado intentos de soluciones a estos problemas; estos intentos son llamados 'teodiceas'[4], un neologismo acuñado por el filosofo G.W. Leibniz, el cual etimológicamente se refiere a la 'justicia de Dios' (*theos*, Dios; *diké*, justicia); a saber, justificar a Dios frente a la existencia del mal en el mundo. En rigor, la teodicea es un ejercicio intelectual que, en la medida en que pretende justificar a Dios, intenta demostrar que la existencia del mal no niega la existencia de un Dios bueno y omnipotente, a la vez que ofrece las razones por las cuales Dios permitiría el mal. En este sentido, las teodiceas parten de tres premisas: 1) Dios es bueno; 2) Dios es omnipotente; 3) el mal existe. A lo largo de la historia de la filosofía de la religión, los teístas han ofrecido seis variantes para intentar defender a Dios frente a la existencia del mal, las cuales a continuación se analizan. Y, en la medida en que se intenta hacer frente al problema del mal, se intenta refutar un argumento de peso en contra de la existencia de Dios.

---

4 El filósofo Alvin Plantinga elabora una distinción entre los términos 'defensa' y 'teodicea', para atender el problema lógico del mal, y el problema inductivo del mal, respectivamente. Una 'defensa' consiste en el esfuerzo intelectual por demostrar que es lógicamente posible que un Dios bueno y omnipotente coexista con el mal; en otras palabras, postula que no es lógicamente imposible un escenario de coexistencia de Dios y el mal, sin importar si ese escenario es o no el que se evidencia. Una 'teodicea' consiste en ofrecer las razones por las cuales Dios permite el mal en las circunstancias actuales, y no meramente las lógicamente posibles. En este capítulo, prescindiremos de la distinción de Plantinga, y emplearemos la palabra 'teodicea' para referirnos a cualquier esfuerzo intelectual por justificar a Dios frente al mundo. Cfr. PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom and Evil.* London. 1975.

3.1.1. El mal como privación

Hemos mencionado que la teodicea intenta reconciliar la existencia de un Dios bueno y omnipotente con la existencia del mal; de forma tal que, para articular una teodicea, ha de partirse de la premisa de que el mal existe. No obstante, vale someter a consideración una teodicea que ha sido común en la reflexión filosófica de Occidente, la cual, si bien en un inicio parece admitir la existencia del mal, termina por postular que el mal no existe.

La llamada 'teodicea de la ausencia' o *privatio boni* esgrime que el mal no existe como una realidad ontológica, sino que es sencillamente la privación del bien. A diferencia de movimientos religiosos como la Ciencia Cristiana, el cual alega que el mal es sólo una ilusión, los promotores de la doctrina de la *privatio boni* estiman que el mal no es propiamente una ilusión, sino una *ausencia*, y sólo existe en la medida en que se considera como un vacío respecto a todo lo bueno. Así, frente a la pregunta, '¿por qué Dios permite el mal?', la respuesta que esta teodicea ofrece es que el mal es sencillamente un vacío, una privación de lo bueno. Y, en tanto no tiene un fundamento como entidad que existe, Dios no es responsable del mal.

De esa manera, el mal es una suerte de parásito del bien, pues sólo existe lo malo como referente de lo bueno, a saber, como su vacío. Esta noción está en deuda con la tradición platónica según la cual existe una jerarquía de entidades con diferentes grados de participación en el ser. Dios, idéntico al bien supremo, ocupa la cúspide de esa jerarquía en la plenitud de ser, y a medida que se desciende por la escalera, el grado de participación en el ser disminuye. El mal ni siquiera tiene lugar en esa jerarquía, pues en tanto malo, no participa del ser. En otras palabras, todas las cosas, en tanto que son, son buenas[5]. Y, puesto que el mal sólo existe como privación, Dios no es responsable de haber creado (o de permitir) el mal.

En tanto derivada de la tradición platónica, la doctrina de la *privatio boni* es típicamente griega, y no tiene exponentes en las tradiciones bíblicas. No obstante, a medida que el cristianismo fue nutriéndose del neo-platonismo, el mal como privación se convirtió en una de las respuestas más comunes frente al problema del mal. Así, san Agustín pasa por ser el más elocuente representante de la doctrina *privatio boni*, la cual resume de esta manera: "[El mal es defecto de la criatura], de cuyo defecto Dios no es autor, porque es autor del acto de existir y, por decirlo así, de la esencia. Así es manifiesto en qué sentido se puede hablar del mal: no en el sentido de que sea una esencia, sino una privación: así aparece a la naturaleza que puede tener algún mal"[6].

---

5 AGUSTÍN. *Confesiones*. Lectorum. 2006; vii; 12.

6 AGUSTÍN. Citado por: ALESANCO, Tirso. *Filosofía de san Agustín*. Madrid: Editorial Augustinus. 2004, p. 273.

Semejante teodicea dista de ser satisfactoria por varias razones, al punto de que es rara vez empleada por los apologistas. En primer lugar, en la medida en que se prescinde del mal como sustancia, se prescinde también del Diablo como sustancia personificada del mal. Si el mal no existe, o sólo existe como privación del bien, entonces el Diablo, o bien no existe, o bien es sólo una privación de Dios. Pero, según la enseñanza religiosa convencional, el Diablo es una realidad que es mucho más que mera privación. La aceptación de la existencia del Diablo no es un requisito para articular una teodicea, pero sí forma parte íntegra del sistemas de creencias cristianas y musulmanas (y, en menor medida, judías), y quien se proponga articular una teodicea en base a la *privatio boni* implícitamente está aceptando que el Diablo no existe como sustancia, sino que es sencillamente una privación.

Una objeción más formal a la teodicea en base a la *privatio boni* es que resulta arbitrario definir al mal como ausencia del bien. Pues, es perfectamente posible definir al bien como ausencia de mal (y con ello defender una doctrina *privatio mali*) y que Dios es responsable de todo lo malo, mientras que lo bueno es la privación de aquello que Dios creó.

Más aún, muchas instancias de sufrimiento se asoman como una realidad que constituye más que una simple privación. Una sensación placentera como, por ejemplo, un masaje, puede ser considerada una sensación sustanciosa. La anestesia podría considerarse una ausencia de esa sensación placentera. Pero, a diferencia de la anestesia, el dolor es más que una mera ausencia de placer (cuestión que sí sería la anestesia); antes bien, es una sensación tan sustanciosa como el masaje. Si las sensaciones dolorosas fuesen sencillamente carentes de placer, serían neutras, pero todos aquellos que hemos experimentado algún dolor sabemos que el dolor no es una sensación neutra. Podría argumentarse que el mal no existe, sino sólo como privación; pero, las sensaciones dolorosas no son meramente privaciones[7].

Y, si se pretende justificar a Dios alegando que Él no es responsable de la creación de entidades que no existen sino como privación, entonces habría que explicar por qué Dios sí permite sensaciones dolorosas. En palabras de Armin Kreiner, "... como cualidad dolorosa de la sensación, el mal constituye un elemento real de la experiencia humana que, desde una perspectiva empírica, no es la mera ausencia de otra cosa, sino una realidad con una cualidad y poder a menudo aterradores"[8].

---

7 Otra crítica a la doctrina del mal como privación es que, muchos males no son privaciones, sino más bien *excesos*. Por ejemplo, el cáncer es un exceso de células, o la malaria un exceso de protozoarios. No obstante, puede postularse como réplica que, en esos casos, el mal no es una privación material, sino metafísica; es decir, el mal es una privación del bien metafísico, en el sentido de entidades perfectas e inmejorables.

8 KREINER, Armin. *Dios en el sufrimiento.* Barcelona: Herder. 2007, p. 169.

Pero, aún si se aceptare que el mal es privación de bien, habría que inmediatamente cuestionar a Dios: ¿por qué Dios permite la privación?, ¿por qué Dios no creó más cantidad de bien del que existe? Así como, según las consideraciones teológicas, se puede pecar por omisión, Dios tendría que ser cuestionado por su omisión: ciertamente Dios no creó el mal (pues, asumimos que el mal es sólo privación), pero omitió la creación de mayor bien. En palabras de Peter Angeles, "si Dios es omnipotente y bueno, y Él es responsable de todo el bien que existe en el mundo, entonces también es responsable de cualquier ausencia de bien"[9]. En definitiva, frente a realidades devastadoras como los tsunamis, terremotos, defectos congénitos, asesinatos y violaciones, alegar que estas instancias apenas existen como privación resulta una insensatez. La teodicea en base a la *privatio boni* es más una escapatoria meramente semántica al problema del mal, que una respuesta valedera.

3.1.2. El mal como castigo

La teodicea que es más criticada entre filósofos y teólogos sofisticados, pero que, a la vez, tiene mucha difusión entre las masas de creyentes de las religiones monoteístas, es aquella según la cual el mal es un castigo por los pecados. Así, Dios permite el mal porque lo merecemos, y en última instancia, todo sufrimiento es un castigo divino.

Más aún, muchas personas conciben que el sufrimiento no es propiamente un pecado directamente infligido por Dios, sino que es sencillamente el resultado de las malas acciones, pues existe una suerte de ley universal que propicia que las malas acciones recaen sobre quienes las originan. Interpretaciones como éstas son muy comunes en el entendimiento popular del sufrimiento, e incluso, varios estudios psicológicos han documentado la existencia de un 'fenómeno del mundo justo', según el cual tenemos una inclinación innata a pensar que los desdichados merecen su infortuna, y que los afortunados han tenido méritos para conseguir su condición[10].

Una primera dificultad lógica con la teodicea del mal como castigo es que, bien podría cuestionarse si un Dios punitivo es un Dios bueno. A lo largo de la historia de la teología cristiana ha habido frecuentes debates en torno a esta cuestión. Algunos teólogos han considerado que, si Dios es verdaderamente bueno, recibiría con brazos abiertos a todos sus hijos (independientemente de sus pecados), y se abstendría de administrar un castigo, pues esto sería una instancia del mal. Sea terrenal, o escatológico (a saber, al final de los tiempos, el infierno), el castigo es una instancia de

---

9 ANGELES, Peter. *The Problem of God.* New York: Prometheus. 1980, p. 138.

10 LERNER, Melvin. *The Belief in a Just World.* New York: Plenum Press. 1980.

sufrimiento (y por ende, de mal), y en tanto malo, no puede ser administrado por un Dios bueno. De esto se desprende la doctrina de la salvación universal, según la cual no habrá condenados por Dios, y todos seremos salvados en igual proporción.

La mayoría de los teólogos cristianos, no obstante, ha argumentado que un Dios bueno castigaría precisamente en función de su benevolencia. Pues, si no administra un castigo al pecador, estaría fallando en su justicia, y un Dios injusto no es un Dios bueno[11]. En la filosofía del derecho, existen varias justificaciones éticas del castigo[12]. Unas son justificaciones consecuencialistas (a saber, no estiman el castigo por sí mismo, sino por las consecuencias que de éste se derivan): la disuasión (el castigo disuade del crimen a los demás miembros de la sociedad), la incapacitación (el castigo previene que el criminal siga siendo un peligro a la sociedad) y la rehabilitación (el castigo educa al criminal para no volver a delinquir); otra es la justificación deontologista (a saber, estima el castigo por sí mismo, independientemente de sus consecuencias): la retribución (es intrínsecamente justo castigar en la misma proporción que el delito). Si el castigo en la sociedad humana tiene una justificación ética, entonces el castigo divino también puede ser bueno.

Lógicamente, entonces, es posible que un Dios bueno y omnipotente coexista con el mal, pues si el mal es un castigo, estaría justificado (esto conduciría, sin embargo, a preguntarse por qué Dios permitiría que el hombre incurriera en el pecado, en vez de evitar el castigo de una vez; esta cuestión se plantea en la teodicea del libre albedrío, discutida más adelante)[13]. La dificultad con la teodicea del mal como castigo, no obstante, no es propiamente deductiva, sino inductiva; a saber, si bien es lógicamente posible que el mal exista como castigo, no es esto lo que se exhibe tras un examen del sufrimiento en el mundo. Pues, dista de ser evidente que el malévolo sufre y el virtuoso goza; antes bien, existe plenitud de sufrimiento inocente, y plenitud de placeres no merecidos.

En vista de la injusta administración del sufrimiento en el mundo, la doctrina del 'pecado original' (exclusiva del cristianismo) ha servido a algunos teólogos para advertir que, en tanto todos llevamos la impronta del pecado original, todos merecemos un castigo. Según la formulación tradicional de esta doctrina, Adán, al tomar

---

11 No obstante, esta consideración deja irresuelta la oposición que existe entre los predicados divinos 'justo' y 'misericordioso' (ver punto 3.2. de este libro). Si entendemos 'justo' como todo aquel que administra exactamente el premio y castigo que cada quien se merece, y entendemos 'misericordioso' como aquel que administra menos castigo y más premio que cada quien se merece, entonces estamos en presencia de una contradicción, pues no es posible administrar exactamente el castigo merecido, y menos del castigo merecido, a la vez. Y, en vista de esta contradicción, habría que definir cuál de los dos atributos (justicia o misericordia) es conciliable con la benevolencia divina.

12 Ver punto 4.4. de este libro.

13 Ver punto 3.1.4. de este libro.

del fruto del árbol del conocimiento y ser expulsado del Edén, introdujo el mal en el mundo. Y, su falta ha sido transmitida a su descendencia, de forma tal que todos hemos heredado su culpa, y todos nacemos con un pecado. Pues bien, una manera de resolver la objeción a la teodicea del mal como castigo es que, no existe tal cosa como el 'sufrimiento de los inocentes', pues ninguno de nosotros somos inocentes.

Dejando de la lado las cuestionables premisas sobre la cual reposa la doctrina del pecado original (prescinde del concepto de responsabilidad individual, al pretender que toda la humanidad lleve la culpa de la trasgresión de un ancestro; y no pareciera haber una proporción entre el castigo administrado y la falta cometida por nuestro ancestro), semejante teodicea no logra explicar por qué unos sufren más que otros. En otras palabras, la doctrina del pecado original podría explicar por qué los aparentemente inocentes sufren, pero no explica por qué personas obviamente más malévolas que otras, sufren menos.

En vista de esto, se ha ofrecido otra explicación: el gozo de los malévolos es apenas transitorio, y la justicia divina se hará manifiesta en la ultratumba; a saber, en el Juicio Final se pondrá fin a las injusticias de este mundo. Puesto que todos merecemos el castigo por los pecados cometidos y por el pecado original, aquellos que sufren en esta vida en realidad están recibiendo un favor divino, pues se les está descontando el sufrimiento que se tiene reservado para la otra vida, el cual será aún peor.

Esta justificación, conocida como la 'teodicea escatológica', presenta dos dificultades fundamentales. En primer lugar, la premisa según la cual existirá un Juicio Final no está exenta de dificultades. La idea de la ultratumba pareciera ser una explicación *post hoc* al problema del mal (de hecho, a lo largo de la *Biblia* hebrea no se concibe la idea de la resurrección, y pareciera que, en los pocos lugares en los que se concibe, surge como un recurso para hacer frente a la teodicea de la retribución terrenal), y además de que existen varias dificultades conceptuales en torno a la resurrección y el Juicio Final[14], semejantes concepciones parecieran reposar sobre una visión mitológica del mundo, inadecuadas a la mentalidad científica.

Pero, aún si se aceptase que, en efecto, habrá un Juicio Final, aún debemos preguntarnos, ¿por qué Dios espera al final de los tiempos para administrar la justicia?, ¿por qué no la administra de una vez? Si Dios es verdaderamente justo, no esperaría al final de los tiempos para administrar correctamente la justicia. Uno de los principios jurídicos fundamentales es la celeridad, a saber, la capacidad que tiene un sistema jurídico para administrar la justicia a tiempo. Un sistema jurídico que castigue a un criminal u obligue a compensar a la víctima muchísimo tiempo después de trans-

14 Ver puntos 4.1. y 4.4. de este libro.

currido el crimen, es un sistema ineficaz y moralmente cuestionable. Un Dios bueno y omnipotente prometería menos y haría más: exista o no el Juicio Final, tendría la obligación de administrar justicia *hic et nunc*, acá y ahora, pero con todo, no lo hace.

Aún otro intento de rescate de la teodicea como castigo es apelar a las nociones orientales (hinduistas y budistas) de la reencarnación y el *karma*. Hemos mencionado que la principal dificultad de la teodicea del mal como castigo es la evidente injusticia en la administración del sufrimiento en el mundo. Pues bien, una manera de atender esta objeción es alegar que la administración del sufrimiento sí es justa, pues refleja el *karma* de cada uno de nosotros. 'Karma' es la palabra sánscrita para referirse a la 'carga' que, en la asunción de la existencia de la reencarnación, heredamos de vidas pasadas. Así, el sufrimiento no es propiamente un castigo por las acciones malévolas de esta vida, sino por las de vidas pasadas. Si bien el *karma* es un concepto típicamente oriental, algunos adherentes a las religiones occidentales (las cuales rechazan la reencarnación a favor de la resurrección) lo encuentran atractivo, en buena medida porque permite justificar al sufrimiento como castigo: bajo este concepto, todo sufrimiento es justificado.

No obstante, la noción del *karma* también encuentra dificultades conceptuales, sobre los cuales volveremos más adelante[15]. En definitiva, la teodicea del mal como castigo no está exenta de dificultades. Semejante teodicea debe conducir a la abolición de los sistemas jurídicos, pues si Dios administra la justicia, ¿qué necesidad tenemos nosotros de administrarla? Podría alegarse que Dios administra parte de su justicia a través de la justicia humana, pero si aceptamos la teodicea del castigo, entonces pase lo que pase, será justo. Llevado a su extremo lógico, no tendríamos responsabilidad moral en ayudar a los afligidos, pues ellos estarían recibiendo el justo castigo por los pecados cometidos, y ayudarlos implicaría interferir en el castigo que Dios ha impuesto.

3.1.3. El mal como medio necesario para un bien mayor

Si bien la teodicea que intenta explicar al mal como un medio necesario para un bien mayor tiene algunos antecedentes en la historia de la filosofía, ha sido a partir de la obra de G.W. Leibniz[16], cuando esta teodicea ha alcanzado un estatuto formal, en tanto Leibniz y sus herederos se dieron a la tarea de sistematizarla.

Semejante teodicea propugna que, para que se alcancen algunos bienes, es necesario que sobrevengan algunos males. Así, por ejemplo, frecuentemente se emplea

---

15 Ver punto 4.3. de este libro.

16 LEIBNIZ, G.W. *Compendio de la controversia de la teodicea*. Encuentro, 2001.

la analogía de un cirujano que debe amputar una pierna para evitar la muerte del paciente. Ciertamente la pérdida de una pierna es un mal que genera una gran cantidad de sufrimiento, pero es un mal menor si se compara con el propósito que yace tras esa acción; a saber, la preservación de la vida del paciente. Existen múltiples analogías que complementan este entendimiento: el general que debe bombardear civiles para ganar una guerra cuyo resultado garantizará la preservación de un número mayor de civiles frente a la amenaza enemiga; el entrenador que debe someter a su pupilo a un fatigante y doloroso entrenamiento a fin de que se fortalezca su físico, etc. Dios, entonces, sería análogo al cirujano, general o entrenador quien, en aras a un bien mayor, debe administrar un poco de sufrimiento.

En este sentido, Dios estaría justificado en su permisión del mal, pues si así no lo hiciere, males aún mayores sobrevendrían. De hecho, varias tragedias contemporáneas han sido interpretadas en función de esto. El *tsunami* que arrasó Asia en 2004, por ejemplo, ha sido interpretado como un mal menor que nos permite tomar previsiones para futuras tragedias que podrían ser de mayor envergadura. Así, la cantidad de muertes en esos desastres naturales sería el mal menor que previene la cantidad aún mayor de muertes si no hubiesen ocurrido esos eventos bajo esas circunstancias.

Vale advertir que la analogía entre Dios y el cirujano es imperfecta. Ciertamente el cirujano que amputa una pierna para salvar la vida del paciente no es moralmente reprochable (es, de hecho, loable), y si Dios permite el mal para la consecución de un bien mayor, entonces Dios tampoco es moralmente reprochable. El problema está, no obstante, en que, allí donde el cirujano tiene las limitaciones del conocimiento humano y las leyes naturales, Dios se asume como omnipotente. Así, si Dios fuese el cirujano, no tendría necesidad de amputar la pierna del paciente, pues en tanto es omnipotente, bien puede salvar al paciente sin necesidad de generar sufrimiento. Y, lo mismo puede afirmarse de todas aquellas instancias en las que se interpreta al sufrimiento como un medio necesario para un bien mayor: si Dios es omnipotente, podría propiciar el bien mayor sin la mediación del mal menor.

Frente a esto, Leibniz y sus seguidores han advertido lo siguiente: si bien Dios es omnipotente, esa omnipotencia no implica que Dios pueda hacer lo lógicamente imposible, como por ejemplo, hacer que dos y dos no sean cuatro, o hacer a un círculo cuadrado, pues si Dios así lo hiciese, se estaría contradiciendo su propio atributo de racionalidad. Así, por ejemplo, se podría intentar postular que, en tanto omnipotente, Dios no puede ser limitado, pero en tanto incapaz de ser limitado, ya Dios no es omnipotente, pues existe algo que Dios no puede hacer, a saber, ser limitado. Este tipo de paradojas se evitan en la medida en que se sostiene que Dios es omnipotente, pero puede hacer sólo lo lógicamente posible.

Pues bien, la teodicea del mal como medio necesario para un bien mayor sostiene que es lógicamente imposible propiciar algunos bienes sin la mediación de un mal menor. Los proponentes de esta teodicea advierten que, en apariencia, no existe un impedimento lógico para que, por ejemplo, un cirujano salve la vida del paciente sin imputar la pierna. Si bien las leyes de la naturaleza impiden que el cirujano salve la vida sin imputar la pierna, es perfectamente concebible un mundo en el que se puede salvar la vida del paciente y al mismo tiempo conservar su pierna; en otras palabras, no parece una imposibilidad lógica que el mundo sea mejorable; e inclusive, en las condiciones actuales, muchos males no parecen servir ningún propósito, y pareciera engañoso postularlos como males necesarios para un bien mayor.

Pero, Leibniz y sus seguidores han advertido que, si bien no parece una imposibilidad lógica mejorar el mundo, la perspectiva humana es demasiado limitada como para contemplar la totalidad del universo y apreciar la administración del bien y el mal en su conjunto. Así, a juicio de Leibniz, cualquier ser humano puede elaborar unas propuestas de mejoras en el mundo. Pero, dada nuestra limitación en la apreciación general, nosotros ignoramos de qué manera esas propuestas de mejoras en realidad podrían alterar el balance de lo bueno y lo malo: si por ejemplo, proponemos propiciar la situación en la que se salve la vida de un paciente sin amputar su pierna, quizás esta propuesta tendría consecuencias que resultarían en males aún más devastadores.

En este sentido, es fácil concebir un mundo mejor sin irrumpir en imposibilidades lógicas. Pero, en tanto nuestra evaluación del universo es limitada, debemos admitir que, quizás, un mundo mejorable es una imposibilidad lógica, y en tanto Dios no puede hacer lo lógicamente imposible, debe permitir algunos males como lógicamente necesarios para propiciar bienes mayores. Y, muchos de los males que, a nuestro juicio, no sirven como medio para un bien mayor, quizás sí sirvan un propósito, pero ese propósito no se puede apreciar desde nuestra perspectiva limitada.

Es esto lo que Leibniz atiende con su célebre frase "el mejor de los mundos posibles"[17]. Según Leibniz, es una imposibilidad lógica que Dios haya creado un mundo mejor que éste, y por eso el nuestro es el mejor de los mundos posibles. A juicio de Leibniz, al momento de crear el mundo, Dios contempló varios mundos lógicamente posibles, pero seleccionó aquel que incluyera mayor cantidad de bien y menor cantidad de mal. Leibniz razona que éste ha de ser el mejor de los mundos posibles, pues si partimos de que Dios es bueno, entonces Dios escogió el mejor mundo posible en su creación.

---

17 LEIBNIZ, G.W. Ob. cit., p. 149.

La teodicea de Leibniz merece dos críticas importantes. En primer lugar, está construida sobre la base de un argumento circular. Leibniz asume *a-priori* que Dios es bueno, y a partir de ahí, concluye que éste es el mejor de los mundos posibles. Pero, la teodicea es precisamente el intento por justificar la bondad y la omnipotencia de Dios frente al mal en el mundo. Y, si se pretende justificar la bondad de Dios asumiendo *a-priori* que Dios es bueno, entonces se incurre en un argumento circular. Leibniz parte de la bondad divina para concluir que Dios es bueno; sin riesgo de caricatura, su argumento puede ser resumido de la siguiente manera: puesto que Dios es bueno, creó el mejor de los mundos posibles, y puesto que creó el mejor de los mundos posibles, Dios es bueno.

En segundo lugar, la teodicea del mal como medio para el bien mayor, según ha sido presentada por Leibniz y sus seguidores, termina por invocar al misterio. A juicio de Leibniz, en nuestra limitada apreciación del mundo, podemos imaginar mejoras lógicamente posibles. Pero, insiste Leibniz, estas mejoras en realidad no son lógicamente posibles, pues Dios, en tanto bueno, escogió el mejor mundo posible, y si así no nos resulta a nosotros, esto es debido a que no alcanzamos apreciar la totalidad del universo que Dios sí aprecia. En términos más sencillos, Leibniz pretende persuadirnos de que, aún si no comprendemos por qué Dios ha permitido el mal en el mundo, Él ha de tener sus razones, las cuales, momentáneamente, permanecen un misterio a nosotros. Apelar al misterio, no obstante, no está exento de problemas, como veremos más adelante[18].

Si, como pretende Leibniz, éste es el mejor de los mundos posibles, entonces no existe posibilidad de mejorarlo. Así, no tiene sentido auxiliar a los afligidos, pues todo cuanto ocurre (sin importar cuán malo parezca), en realidad es un aporte para hacer de este mundo el mejor. Más aún, la noción según la cual éste es el mejor de los mundos posibles arroja dudas sobre la existencia del Paraíso, pues si no hay un mundo mejor que el nuestro, entonces, ¿acaso el Paraíso es peor que nuestro mundo?

Otra variación de la teodicea que apela al bien mayor es aquella según la cual el bien necesita del mal para poder ser apreciado. En otras palabras, el mal es necesario como *contraste* del bien, pues lo bueno se define en oposición a lo malo, y sin la experiencia de lo malo, no estaríamos en posición de disfrutar lo bueno, de la misma manera en que, para poder apreciarse, la luz necesita de la oscuridad, la belleza de la fealdad, etc.

Si bien puede ser admisible que el concepto del bien sea significativo en la medida en que exista un concepto opuesto, de ello no se desprende que la experiencia del bien dependa de la experiencia previa del mal. Es sencillamente falso que los con-

18 Ver punto 3.1.6. de este libro.

trastes sean siempre necesarios para poder apreciar el bien. Ciertamente una sensación como, por ejemplo, un masaje, puede resultar muy placentera si se experimenta inmediatamente tras un dolor. Pero, con todo, aún si no hemos sentido dolores previos, el masaje sí puede ser disfrutado como una sensación placentera.

Aún si se admitiere que el mal es el contraste necesario para apreciar el bien, quedaría aún por explicar por qué existe una cantidad tan vasta de mal (en tanto, la cantidad necesaria para el contraste sería mucho menor). Más aún, la teodicea del contraste conduce a conclusiones absurdas, muy cercanas al masoquismo. Por ejemplo, bajo el criterio de la teodicea del contraste, una persona que nunca ha tenido adicción a las drogas experimenta menos el bien que una persona que ha sido víctima de la adicción y se ha recuperado de ella. Así, convendría que las autoridades sanitarias induzcan a la adicción para que la sobriedad sea más apreciada. De hecho, convendría que los seres humanos nos aflijamos brutalmente pues, en la recuperación del bienestar, existiría una mayor apreciación del bien.

3.1.4. El mal como producto del libre albedrío

Una variante de las teodiceas que postulan que el mal es necesario como un medio para un bien mayor es la llamada 'teodicea del libre albedrío'. De todos los intentos por justificar a Dios frente al mal en el mundo, esta teodicea ha sido la más popular entre filósofos y teólogos, al mismo tiempo que ha sido la teodicea que mayor discusión ha propiciado, al punto de que la mayor parte de las discusiones contemporáneas en torno al problema del mal la evalúan detalladamente.

La formalización de la teodicea del libre albedrío se remonta a san Agustín. A su juicio, el mal existe en el mundo como consecuencia del pecado de Adán. Si bien san Agustín concibió que el mal es un castigo por el pecado (y de esa manera también fue un exponente de la teodicea del castigo reseñada anteriormente), su principal interpretación es que el mal hizo su entrada al mundo como consecuencia del libre albedrío de Adán. Puesto que Dios creó a los seres libres en la toma de decisiones morales, permitió que Adán hiciese mal uso de su libre albedrío, y desde entonces, el mal que existe en el mundo es producto de las erradas decisiones morales de los agentes con libre albedrío[19]. Dios no previene las malas acciones de los seres humanos porque hacerlo implicaría interferir en el libre albedrío que les ha concedido. En otras palabras, el mal es el precio a pagar por el libre albedrío, y al balancear ambas opciones, es preferible un mundo con mal y libre albedrío, a un mundo vacío de mal, pero a expensas del libre albedrío.

---

19 KELLY, Joseph. *The Problem of Evil in the Western Tradition.* Collegeville: The Liturgical Press. 2002, pp. 51-61.

En la filosofía contemporánea, la teodicea del libre albedrío ha sido esquematizada en base a cinco premisas: 1) Existen seres con libre albedrío; 2) Es más valiosa la existencia de seres con libre albedrío que la existencia de seres sin libre albedrío; 3) El libre albedrío presupone la capacidad de elegir lo moralmente incorrecto; 4) La posibilidad de elegir lo moralmente incorrecto implica la posibilidad de cometer actos que causen sufrimiento; 5) El valor positivo del libre albedrío compensa el riesgo de tomar decisiones morales equivocadas[20].

Así, el mal es un medio para el bien mayor del libre albedrío. Puesto que Dios no puede hacer lo lógicamente imposible, para poder conceder el libre albedrío a sus criaturas, inevitablemente se corre el riesgo de que estas criaturas se equivoquen y, al hacer el mal, generen sufrimiento. Entre ser libres y siempre tomar decisiones morales correctas, es preferible ser libres, y así lo ha dispuesto Dios; por ello, permite el mal. Si Dios no permitiese el mal generado por agentes humanos, estaría interfiriendo en su libre albedrío, y dejaríamos de ser agentes libres.

Son varias las críticas que se pueden dirigir en contra de la teodicea del libre albedrío. En primer lugar, se disputa que seamos seres enteramente libres. El cuerpo humano tiene limitaciones, y no es libre en una pluralidad de aspectos. Por ejemplo, no somos libres de volar, o de dejar de respirar, o de morir. Si bien éstas constituyen limitaciones puntuales al libre albedrío, convencionalmente se reconoce que, de forma general, somos libres. Pero, si aún frente a la restricción de libertad para volar, nos consideramos libres, ¿por qué no podemos considerarnos libres en el caso de que Dios restrinja nuestra libertad para hacer el mal?

Esta objeción podría solventarse si se ofrece un entendimiento más específico del libre albedrío, a saber, el presupuesto de que "no todas las decisiones y acciones de un sujeto libre están determinadas por causas precedentes, sino que pueden ser elegidas o queridas al menos en parte por el mismo sujeto"[21]. Bajo este concepto, basta que algunas decisiones no estén determinadas por causas precedentes para que constituyan el libre albedrío. Pero, de nuevo, si sólo basta que algunas decisiones no estén predeterminadas para que se conserve el libre albedrío, ¿por qué Dios no suprime la libertad de nuestras decisiones morales y conserva, por ejemplo, nuestras preferencias estéticas? Con conservar nuestras preferencias por uno u otro estilo artístico se mantendría el libre albedrío, sin necesidad de otorgar libertad para errores morales.

Una objeción más profunda al mismo concepto del libre albedrío proviene de los llamados 'incompatibilistas'. De acuerdo a su entendimiento, el mundo opera

---

20 KREIMER, Armin. Ob. cit., pp. 264-265.

21 KREIMER, Armin. Ob. cit., p. 266.

mecánicamente en base a una sucesión de causas determinadas, de forma tal que nuestras decisiones no son propiamente libres, sino que obedecen a las circunstancias que propician esas decisiones. Es asunto muy discutido si los humanos estamos dotados o no de libre albedrío, pero el avance de las neurociencias parece indicar cada vez más que muchas de nuestras conductas no son espontáneas (como antaño se pensaba), sino que obedecen a procesos físicos en nuestro cerebro, sobre los cuales no tenemos control. Mientras que hace apenas unas décadas se empezaba a reconocer que los enfermos mentales no tienen libertad (ni responsabilidad) en sus actos, hoy cada vez más se reconoce que, no sólo en los enfermos mentales, sino en toda la especie humana, muchas conductas están causalmente predeterminadas.

Aún si se admitiere que el libre albedrío sí existe y que no toda la conducta está causalmente predeterminada, el libre albedrío no parece conciliable con la existencia de un Dios omnisciente[22]. Pues, si Dios ya sabe de antemano las decisiones que tomaremos en el futuro, éstas ya están predeterminadas (pues Dios ya las conoce), y no tenemos libertad en esas decisiones. Si Dios, en tanto omnisciente, conoce las acciones que agente X realizará en un tiempo futuro Z, entonces el agente X no tendrá libertad de hacer otras acciones en el tiempo Z, pues si las hiciese, serían diferentes a las que Dios ya sabía que agente X realizaría[23].

Otra crítica a la teodicea del libre albedrío radica en el alegato de que Dios podría conservar el libre albedrío de los agentes que hacen el mal, pero al mismo tiempo podría eliminar las consecuencias negativas derivados de los actos malévolos. Así, por ejemplo, Dios podría conservar el libre albedrío del violador, pero podría anestesiar a la mujer mientras es violada, sanar sus heridas, e interferir en su memoria para que no guarde un recuerdo sobre esa experiencia nefasta.

De la misma manera, el otorgamiento del libre albedrío no excusa enteramente a Dios, pues aún Dios tendría responsabilidad moral por haber ofrecido los medios para que se concreten las acciones malévolas. Así, por ejemplo, Dios podría conservar el libre albedrío de un genocida que se dispone a emplear una bomba nuclear, pero podría hacer desaparecer todo el material radioactivo de la Tierra para que el genocida, aún con su libre albedrío, no materialice su errada decisión moral. O, incluso, Dios podría propiciar una situación en la que una decisión éticamente significativa no sería entre una acción buena o una mala, sino entre una acción buena y su omisión, y de esa manera también se eliminarían muchos males sin alterar el libre albedrío.

---

22 Para una discusión más detallada de este tema, así como los intentos por solucionar este problema, ver el punto 3.2. de este libro.

23 KREIMER, Armin. Ob. Cit., p. 345.

Frente a este alegato, los proponentes de la teodicea del libre albedrío postulan que, en un mundo donde los resultados de las malas acciones son eliminados, las decisiones ya no serían moralmente significativas, y con eso quedaría abolido el libre albedrío. Según este alegato, si Dios interviene para suprimir las consecuencias de las malas acciones, entonces los hombres terminarían entendiendo que sus decisiones realmente son irrelevantes, pues de sus malas acciones no se derivarían consecuencias. En otras palabras, suprimir las consecuencias de un acto malévolo es una forma de suprimir el libre albedrío.

Esta respuesta es muy objetable. Intervenir para suprimir las consecuencias de una decisión errada no implica abolir el libre albedrío; la irrelevancia de las decisiones morales no implica que éstas no sean libres. Una decisión no debe materializarse para que permanezca moralmente significativa. De hecho, las sociedades reprochan las propuestas de agentes inmorales, aún si éstas son interrumpidas antes de que se concreten; las sociedades reprochan estas propuestas de acciones inmorales, pues aún sin que se concreten, resultan moralmente significativas. Más aún, si se parte de una concepción deontológica de la ética (como lo hacen la mayoría de los sistemas éticos teístas), el bien no está propiamente mediado por las consecuencias que un acto acarree, sino por el acto intrínseco. Así, si la valoración del bien proviene del acto en sí (y no de sus consecuencias), entonces la decisión permanece moralmente significativa, aún si sus consecuencias son eliminadas. Y, si la decisión moral permanece moralmente significativa, entonces el libre albedrío se conserva.

Otra crítica que ha generado mucha discusión en la filosofía contemporánea proviene del filósofo J.L. Mackie[24]. Según este autor, no es inevitable que el libre albedrío sea abusado para cometer malas acciones; es decir, no es lógicamente imposible para Dios crear seres que, libremente, siempre tomen decisiones morales correctas. A juicio de Mackie, es perfectamente concebible que existan hombres que siempre elijan libremente el bien. De hecho, Mackie considera que ese escenario está precisamente concebido en la noción del Paraíso: quienes ahí habitan, sólo hacen el bien. Pero, ¿les ha sido suprimido el libre albedrío? Aquellos que aceptan la existencia del Paraíso consideran que a quienes habitan en el Paraíso no les ha sido suprimido el libre albedrío, pero con todo, sólo hacen el bien. Pues bien, si esto es concebible, ¿por qué Dios no ha creado sólo a esos hombres?, a saber, ¿por qué Dios no creó al hombre de forma tal que siempre elija libremente el bien? En función de eso, Mackie considera que, puesto que es lógicamente posible que Dios pueda crear al hombre de forma tal que siempre pueda elegir libremente el bien, es lógicamente imposible

24 MACKIE, J.L. *El milagro del teísmo.* Madrid: Tecnos. 1994.

que Dios no pueda crear al hombre con una disposición a siempre elegir libremente el bien.

Esta crítica ha generado varias respuestas por parte de apologistas, especialmente el filósofo Alvin Plantinga[25]. A juicio de este autor, sí es lógicamente imposible que Dios cree a los hombres de tal forma que siempre elijan libremente el bien. Si Dios crease al hombre de forma tal que siempre elija el bien (independientemente de que lo haga o no libremente), quedaría abolida la posibilidad de que el hombre elija el mal. Y, si el hombre no cuenta con la posibilidad de elegir el mal, entonces ya no contaría con el libre albedrío. En otras palabras, si Dios crease al hombre de forma tal que siempre eligiese libremente el bien, entonces lo habría determinado de esa manera. Y, si Dios ha determinado al hombre de una u otra manera, no tiene sentido hablar de 'libre albedrío', pues éste quedaría suprimido con la determinación.

Plantinga también postula que existe la posibilidad lógica de que, dado el libre albedrío, los agentes libres podrán tomar al menos una decisión moral incorrecta; a esta posibilidad Plantinga la denomina la 'corrupción transuniversal'. Y, a juicio de Plantinga, si existe la posibilidad de que al menos una vez el hombre se equivoque libremente en sus decisiones morales, entonces es lógicamente posible que Dios no pueda hacer hombres libres que siempre escojan el bien (cuestión que Mackie disputa con su objeción). Con esto, Plantinga sólo pretende advertir que, frente a la objeción de Mackie, no es una imposibilidad lógica que Dios no pueda crear al hombre con una disposición a siempre elegir libremente el bien.

Las respuestas de Plantinga son meritorias, y han propiciado réplicas y contrarréplicas en los debates. No obstante, la respuesta de Plantinga no parece atender una objeción original de Mackie: ¿cómo explicar que, en el Paraíso, se conserva el libre albedrío, pero, con todo, quienes ahí habitan siempre hacen el bien? Si, como postula la hipótesis de la 'corrupción transuniversal', existe la posibilidad lógica de que, dado el libre albedrío, los agentes libres tomarán al menos una decisión errada, ¿entonces cabe la posibilidad de que quienes habiten en el Paraíso harán el mal al menos una vez?

Aún otra crítica a la teodicea del libre albedrío consiste en cuestionar que el libre albedrío sea más estimable que la ausencia de sufrimiento en el mundo. En otras palabras, algunos críticos alegan que, un mundo sin libre albedrío y sin sufrimiento es preferible a un mundo con libre albedrío y con sufrimiento. El libre albedrío puede justificar sufrimientos de pequeña escala, pero en vista de la vastísima cantidad de sufrimiento en el mundo, podría cuestionarse que el libre albedrío sea preferible.

---

25 PLANTINGA, Alvin. Ob. cit.

De hecho, en el plano de la filosofía política, pocos son los sistemas políticos que valoran la libertad a tal punto de que están dispuestos a no interrumpir las libertades, aún si las acciones de los individuos generan sufrimiento a los demás. El liberalismo se ha planteado una valoración de la libertad siempre y cuando ésta no interfiera en la libertad de los demás, a saber, el derecho de un hombre termina donde empieza el derecho de otro. No es moralmente justificable que, en aras a la libertad, un sistema político no encarcele a violadores y asesinos.

El liberalismo tiene el objetivo de no interferir en las decisiones de los individuos. Pero, si bien los liberales estiman el valor de la libertad humana, están dispuestos a interferir en la libertad de algunos individuos para evitar el sufrimiento de otros. Pues bien, si es moralmente justificable que un sistema penal restrinja la libertad de los criminales, entonces Dios también estaría en la obligación moral de interrumpir el libre albedrío en aquellas situaciones que generan sufrimientos brutales.

Por último, a la teodicea del libre albedrío se le reprocha que intenta justificar a Dios frente al mal moral (a saber, el mal generado por la agencia humana), pero no frente al mal natural. Los desastres naturales y las enfermedades no son generados por los hombres, de forma tal que la teodicea del libre albedrío es insuficiente.

Alvin Plantinga ha intentado oponer esta objeción, señalando que los males naturales podrían ser atribuibles al libre albedrío de los demonios. Pues, así como en su mal uso del libre albedrío, el hombre cayó de su estado de gracia, los demonios también son seres caídos. Así, los males naturales son en realidad una forma de mal moral, no atribuible a la agencia de los seres humanos, sino a la agencia de los demonios como seres caídos. Dios no previene los males naturales pues, con eso, estaría interfiriendo en el libre albedrío de los demonios.

En rigor, la alternativa de Plantinga es lógicamente posible[26]. Pero, pronto aparecen algunos problemas. De la alternativa de Plantinga se sigue que Dios es el creador de las leyes naturales que resultan en realidades buenas, y los demonios son los creadores de las leyes naturales que resultan en el mal; así, no habría un creador de las leyes naturales, sino dos (o más). En este sentido, atribuir el mal natural al libre albedrío de los demonios termina por ser un recurso muy cercano al dualismo, el cual postula que, en tanto el dios bueno y el dios malo tienen un equilibrio de poderes, ninguno de los dos es omnipotente. Si bien la alternativa de Plantinga no postula

26 Vale recordar que Plantinga se propone una defensa, y no propiamente una teodicea. Es decir, la intención de Plantinga no es propiamente justificar a Dios frente al mal en el mundo, sino refutar el alegato según el cual no es lógicamente posible la coexistencia de Dios y el mal. En su intento por atender el problema *lógico* del mal, Plantinga sólo necesita plantear un escenario lógicamente posible, en el cual Dios y el mal puedan coexistir; atribuir el mal natural a la agencia de los demonios sí constituye un escenario lógicamente posible.

que el Diablo y sus demonios tengan el mismo poder que Dios, sí postula que, en base al libre albedrío, Dios no interferirá en las obras demoníacas, de lo cual se sigue que Dios no prevalecería sobre el demonio, pues en el momento en que lo hiciera, interferiría sobre su libre albedrío.

Más aún, la apelación a la explicación en base a los demonios, si bien es lógicamente posible, tiene un fuerte remanente mitológico que la hace sospechosa. No es lógicamente imposible que los epilépticos sean en realidad poseídos por el demonio, pero hoy el conocimiento científico hace improbable semejante hipótesis. De la misma manera, el recurso de apelar a los demonios parece ser una alternativa *ad hoc*, la cual no es de confiar.

3.1.5. El mal como crecimiento espiritual

Según la formulación agustiniana de la teodicea del libre albedrío, el mal entró al mundo tras el pecado de Adán como un agente moral libre. No obstante, san Ireneo, un autor cristiano anterior a san Agustín, ofreció una interpretación diferente de la Caída: Adán y Eva no habrían sido agentes morales plenamente maduros; antes bien, fueron creados en un estado de inmadurez para que crecieran espiritualmente y se acercaran a Dios[27].

El filósofo contemporáneo John Hick ha retomado este tema y ha postulado que Dios permite el mal como una manera de hacer crecer espiritualmente a sus hijos, a fin de que se acerquen a Él[28]. Así, el mal sería un medio necesario para propiciar nuestra maduración moral, y cultivar nuestras virtudes. A juicio de Hick, un mundo en el cual el mal no existiera no permitiría el pleno desarrollo de las cualidades morales. Hick admite que, en tanto omnipotente, Dios podría habernos creado virtuosos desde un inicio. Pero, Hick advierte que las virtudes concedidas por Dios no son del mismo calibre que las virtudes que nosotros mismos conseguimos a través de nuestro libre albedrío. En virtud de eso, Dios permite el mal para que, en la medida en que nos enfrentemos al dolor, emerjan de nosotros las virtudes del amor, la caridad, la compasión, la responsabilidad, etc. No es lo mismo, insiste Hick, la cualidad del amor concedida por Dios, a la cualidad del amor que nosotros, en base a nuestro propio esfuerzo, conseguimos. En la medida en que se superan los obstáculos, crecemos espiritualmente, cuestión que nos permite alcanzar un grado mayor de madurez. Este grado no sería alcanzado si no existiesen los obstáculos, y para alcanzarlo, necesitamos de una autonomía moral; es decir, si de verdad aspiramos al bien de la

27 KELLY, Joseph. Ob. cit., pp. 38-39.
28 HICK, John. *Evil and the God of Love*. Palgrave McMillan. 2007.

madurez, Dios no nos pudo haber creado virtuosos desde el inicio, pues es un bien aún mayor el conseguir la madurez por cuenta propia; "en base a la omnipotencia, no hay duda de que sería lógicamente posible crear seres perfectos y bienaventurados, pero… es lógicamente imposible que esos seres sean idénticos a los que alcanzan tal meta en virtud de su propio esfuerzo y de decisiones libres y no forzadas"[29].

Esta teodicea enfrenta varias críticas. En primer lugar, si bien es cierto que el mal puede, en ocasiones, propiciar el florecimiento de virtudes en nosotros y fortalecernos, también es cierto que muchas experiencias son tan traumáticas, que terminan por devastar a los afligidos. Y, lejos de hacerlos crecer espiritualmente, los perjudican. Por analogía, la teodicea del mal como sufrimiento podría señalar que la fatiga del ejercicio físico mejora nuestra salud; pero también debe reconocer que, en muchas instancias, el exceso de ejercicio físico termina por deteriorar la salud. Y, si Dios pretende que los hombres se acerquen a Él tras el sufrimiento, en realidad muchas veces los hombres terminan por alejarse de la creencia en Dios a raíz de las experiencias dolorosas. Más aún, si la intención del sufrimiento es propiciar la maduración del hombre, ¿cómo puede lograrse esto con las personas que mueren como consecuencia del sufrimiento y, por ende, no tienen tiempo suficiente para madurar?

Igualmente problemático resulta el hecho de la distribución injusta del mal. Si Dios aspira a fortalecer a los hombres con el mal y a hacerlos madurar, ¿por qué escoge a unos sí y a otros no en la administración del mal?, ¿por qué Dios intenta fortalecer a unos más que a otros? Si el propósito de Dios es hacer madurar a los hombres, entonces todos deberíamos sufrir por igual, pero esto no es lo que se evidencia. Aún otra crítica señala que, si la intención del sufrimiento es hacernos crecer espiritualmente, ¿cómo, entonces, podemos explicar el sufrimiento de seres que no tienen la posibilidad de maduración debido a sus limitaciones mentales, a saber, los animales o las personas con retraso mental?

Una variante de la teodicea que explica al mal como medio para el crecimiento espiritual, señala que el mal es un medio de prueba al cual Dios somete a los hombres, en especial para fortalecer su fe. Así, en la medida en que atravesamos dificultades, sale a relucir que nuestras virtudes se conservan aún frente a las adversidades. Es ésta una de las teodiceas expuestas en el libro de *Job*: Dios permite que Satanás aflige a Job, como medio de examen para su fe.

De nuevo, surge el problema respecto a la distribución: ¿por qué Dios sometería a prueba a unos más que a otros? Y, el problema de la omnisciencia sale a relucir una vez más: si Dios es omnisciente, ¿qué necesidad tiene de someter a prueba la

29 KREINER, Armin. Ob. cit., p. 330.

fe, cuando Él ya sabe qué tan fieles somos? Si Dios necesita verificar nuestra fe, entonces ya no sería omnisciente, pues la omnisciencia prescinde de la necesidad de verificación.

3.1.6. El mal como misterio

En vista de las dificultades que presentan las cinco anteriores respuestas (y sus variantes), algunos apologistas han optado por apelar al misterio: Dios tiene razones para permitir el mal, aún si no comprendemos estas razones. Así, los defensores de esta tesis admiten que la teodicea es una empresa fallida, pero en vez de tomar esto como prueba de que un Dios bueno y omnipotente no existe, optan por afirmar a un Dios el cual, en virtud de su trascendencia e infinitud, no comprendemos adecuadamente, y sus razones para permitir el mal deben permanecer un misterio. Es ésta la célebre conclusión del libro de *Job*: tras las repetidas quejas de Job sobre su sufrimiento, Dios apabulla a Job y le hace saber que los seres humanos, en nuestra finitud, no podremos comprender las razones divinas.

La primera gran dificultad con la teodicea que apela al misterio es que lleva implícita una renuncia a la racionalidad. Los proponentes de esta teodicea postulan que, por medios racionales, no es posible justificar a Dios frente al mal. Pero, en vista de que Dios no es racionalmente justificable, insisten en justificar a Dios, aún en contra de lo racional. Al final, esta teodicea termina por ser marcadamente *fideísta*: postula la existencia de un Dios bueno y omnipotente en base a la pura fe e incluso en oposición a la razón[30].

El problema con el fideísmo es que, en la medida en que se renuncia a la justificación racional, no contamos con los recursos intelectuales para distinguir lo verdadero de lo falso. Si en contra de la evidencia, se puede apelar a la fe y al misterio para justificar a Dios frente a la existencia del mal; entonces también en contra de la evidencia y la lógica, y en base a la pura fe, se puede postular la existencia de unicornios rosados invisibles; de hecho, cualquier proposición absurda podría ser defendida en base al misterio, sólo basta con advertir que, aún si la proposición es contraria a la evidencia y a la lógica, debe aceptarse como un acto de fe.

Una variante de la teodicea del misterio postula que no estamos en posición de cuestionar a Dios, pues hacerlo así constituiría una arrogancia de nuestra parte. Una vez más, esta teodicea pretende hacernos abandonar la racionalidad, y para persuadirnos de ello, elabora un chantaje: intenta convencer de que el empleo de la racionalidad es una muestra de arrogancia. De nuevo, cualquiera que elabore una

30 Ver punto 5.1. de este libro.

proposición absurda podría intentar defenderse señalando que el cuestionamiento de su proposición es un acto arrogante.

Aún otros apologistas sostienen que, dada la diferencia que separa a Dios de los hombres, la 'bondad' divina es diferente de la 'bondad' humana. De esa manera, el problema de la teodicea estaría mal planteado, pues Dios es 'bueno' en un sentido diferente al nuestro: nuestra noción del bien y del mal es diferente a la noción de Dios.

El problema con esta teodicea es que, si la 'bondad' de Dios es diferente a nuestra 'bondad', entonces en aras a evitar la confusión, no existe justificación para usar el mismo término, cuando en realidad son dos conceptos diferentes. Más aún, si la 'bondad' de Dios es diferente a nuestra 'bondad', ¿cómo, entonces, podemos asegurarnos de que nuestra moral complace a Dios?

En base al atributo divino de infinitud, algunos apologistas alegan que la mente humana, en tanto finita, no puede comprender los designios divinos. Esto termina por admitir que Dios es, en cierto sentido, ininteligible. Pues bien, si Dios es ininteligible, ¿qué sentido tienen las proposiciones sobre Él que se derivan de la teología y la filosofía de la religión? ¿Cómo podemos elaborar predicados sobre Dios (omnisciencia, omnipresencia, eternidad, etc.), si desde un inicio admitimos que no lo comprendemos? Antes de creer en algo debe entenderse lo que se cree.

Más aún, la noción de un Dios misterioso frente al problema del mal termina por ser una idea auto-refutada. Si se postula que Dios conserva su bondad y su omnipotencia aún frente a la existencia del mal, pero que las razones para permitir el mal son misteriosas, entonces se coloca en duda la misma bondad de Dios. Pues, un Dios bueno no escondería las razones para permitir el mal. Si Dios es bueno, se conmovería por la angustia que los hombres sienten frente al problema de la teodicea, y revelaría o haría inteligibles sus razones para permitir el mal.

3.2. El argumento en base a los problemas en torno a los atributos divinos

El argumento en contra de la existencia de Dios, en base al problema del mal, pretende señalar la imposibilidad lógica (o, al menos, la improbabilidad) de la coexistencia de los atributos divinos de omnibenevolencia y omnipotencia con el mal en el mundo. Un segundo tipo de argumentos en contra de la existencia de Dios pretende señalar la incompatibilidad lógica de varios de los atributos divinos, y la imposibilidad lógica de algunos atributos por sí solos.

En épocas pasadas, muchos filósofos (e inclusive teólogos) han señalado las dificultades lógicas para reconciliar varios de los atributos divinos tradicionales. No obstante, en la filosofía contemporánea de la religión, Theodore Drange ha sido el autor

que más se ha destacado en formalizar el argumento en base a la incompatibilidad de los atributos de divinos[31]. En base a los atributos divinos tradicionales, Drange ofrece una lista de incompatibilidades, los cuales amerita considerar.

La primera incompatibilidad es entre el atributo de perfección y el atributo de Dios como creador del universo. Dios, para crear el universo, hubo de tener el deseo de crearlo, pues tras una acción yace una voluntad. Pero, un ser perfecto no puede tener deseos; de forma tal que es imposible que Dios sea perfecto y, a la vez, sea el creador del universo.

Podría cuestionarse el alegato de que un ser perfecto no tiene deseos. Dios podría haber creado el mundo como una manera de compartir su deseo con sus criaturas. De esa manera, Dios habría tenido el deseo de crear el mundo, pero ello no implicaría una imperfección de su parte, pues su deseo procede de un gesto de amor. No obstante, si Dios tuvo el deseo de crear el mundo, entonces ello implica que Dios sentía un vacío, y hubo de llenar ese vacío con la creación del mundo. En función de eso, Dios se sentiría aún incompleto, pero un ser perfecto no tendría un sentimiento de estar incompleto. Tener deseos sí parece implicar imperfección, pues en la medida en que un agente desea, intenta satisfacer un vacío que siente; si el agente fuese perfecto, no tendría ese vacío.

Con todo, se podría contrargumentar señalando que un agente que no comparte su amor con otros, y por ende es centrado en sí mismo, no es perfecto. En este sentido, Dios, para ser perfecto, debe tener el deseo de crear el mundo para compartir su amor con los demás. El punto a debatir acá, el cual es de difícil resolución objetiva, es si la perfección implica satisfacción consigo mismo o deseo de compartir el amor con los demás.

También podría cuestionarse que tras una acción yace una voluntad. De hecho, muchas acciones cotidianas no son deseadas, y Dios pudo haber creado el mundo sin intención de haberlo hecho así. Pero, en estos casos, las acciones surgen por accidente. Y, un Dios perfecto no habría creado el mundo como un accidente; de hecho, el teísmo convencional postula que Dios creó al universo con un propósito (y, vale recordar, en base a este alegato se construye el argumento teleológico para la existencia de Dios[32].

Otro motivo para sostener la incompatibilidad entre los atributos de Dios como perfecto y creador del universo a la vez es que, un creador perfecto debió haber creado un universo perfecto; pero, el universo no es perfecto, por ende, Dios no

---

31 DRANGE, Theodore. "Incompatible-Propoerties Arguments: A Survey". En la página web: http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/incompatible.html Última fecha de consulta: 13-05-09.

32 Ver punto 2.4. de este libro.

puede ser perfecto. Este argumento recapitula los argumentos en base al problema del mal. Podría objetarse que las imperfecciones del universo no proceden de Dios, sino de las malas acciones producto del libre albedrío, tanto de los seres humanos (responsables del mal moral), como de los demonios (responsables del mal natural). Pero, hemos visto que, podría debatirse si un Dios perfecto pudo haber creado a seres que libremente siempre escogieran el bien. En todo caso, las imperfecciones del universo son una instancia de mal metafísico (a saber, en el sentido de imperfecciones, y no propiamente males morales o naturales). Y, si el universo es creación de Dios, entonces Dios tiene que responder por muchas de las imperfecciones del mundo, especialmente el mal diseño de los organismos y el desperdicio de tiempo y espacio en el universo.

La segunda incompatibilidad es entre el atributo de inmutabilidad y el atributo de Dios como creador del universo. Para crear el universo, Dios debió pasar de un estado en el cual deseaba crear el universo, a un estado en el cual ya no deseaba crear el universo, pues ya había satisfecho ese deseo. En este sentido, Dios habría atravesado dos estados diferentes, y por ende, ya no sería inmutable. Este problema también se plantea frente a cualquier acción concreta emprendida por Dios. Un Dios inmutable no realizaría ninguna acción, pues en el curso de esas acciones, asistiría a un movimiento, y ese movimiento implica una transformación. Sólo un Dios estático sería un Dios inmutable.

A este argumento podrían presentarse dos objeciones. En primer lugar, podría matizarse el predicado de 'inmutabilidad' en referencia a la naturaleza o al carácter general de Dios, pero no propiamente a sus acciones específicas. Así, Dios podría transformarse respecto a sus actos específicos, pero sería inmutable respecto a su naturaleza general, en el sentido de conservar sus características. Como analogía, puede pensarse que una persona se mueve constantemente, pero con todo, conserva íntegramente su identidad; si bien sus acciones propician movimiento, puede mantenerse inmutable respecto a sus atributos y conservar su identidad. Esto forma parte de un debate de mayor envergadura respecto a la relación entre la identidad numérica y la identidad cualitativa, sobre el cual volveremos más adelante[33].

Al argumento en cuestión también podría objetarse que Dios existe fuera del tiempo y que, para Él, no existe diferencia entre un momento y otro, pues Dios observa pasado presente y futuro desde una única perspectiva. Así, no habría transformación de un momento a otro en la realización de una acción, pues esa diferencia de momentos no existe en el plano de la existencia de Dios. No obstante, sostener que

33 Ver punto 4.1. de este libro.

Dios existe fuera del tiempo no es un alegato exento de problemas, sobre los cuales volveremos más adelante.

La tercera incompatibilidad es entre el atributo de inmutabilidad y el atributo de omnibenevolencia. Dios, en tanto omnibenevolente, se conmovería y se vería afectado por los eventos trágicos que ocurren. Pero, al conmoverse, Dios ya no sería inmutable, pues pasaría de un estado de no estar conmovido, a un estado de estar conmovido.

De nuevo, puede intentar resolverse esta incompatibilidad matizando el predicado de inmutabilidad: Dios sería inmutable en el sentido general de conservar sus cualidades, y no propiamente en conservar el estado específico de su constitución en cada momento. También puede señalarse que la omnibenevolencia no implica verse afectado o conmoverse por los acontecimientos trágicos observados. No obstante, si el concepto de 'omnibenevolencia' es indisociable del concepto de 'amor', entonces habría que admitir que una persona amorosa se conmueve frente al sufrimiento de sus seres queridos.

La cuarta incompatibilidad es entre el atributo de trascendencia y el atributo de omnipresencia. Dios, en tanto trascendente, no reside en ningún lugar en particular; antes bien, reside *fuera* del espacio. Pero, si Dios es omnipresente, entonces Dios reside en todos los lugares dentro del espacio. Por ende, una entidad no puede residir en todos y ningún espacio a la vez.

Lo mismo que con los problemas en torno al atributo de inmutabilidad, puede intentar resolverse este problema matizando el concepto de 'trascendencia': para ser trascendente, Dios puede estar presente en todos los lugares del espacio en el universo y, con todo, estar presente en lugares *fuera* del universo. En este sentido, Dios sería trascendente en tanto reside en un lugar fuera del universo, y aún así sería omnipresente en tanto reside en todos los lugares del espacio en el universo. Como analogía, puede pensarse en un objeto tridimensional: este objeto reside dentro de un plano bidimensional, pero a la vez lo trasciende, en tanto, en virtud de su tercera dimensión, reside *fuera* del plano bidimensional. No obstante, no es del todo claro que el verbo 'residir' pueda concebirse *fuera* del espacio, pues la misma idea de residencia ya parece implicar un espacio.

La quinta incompatibilidad es entre el atributo de trascendencia y el atributo de personalidad. Dios, en tanto trascendente reside fuera del espacio, pero Dios, como persona, debe existir y realizar acciones dentro del espacio, pues las personas sólo existen dentro del espacio. Por ende, Dios no puede residir dentro y fuera del espacio a la vez.

De nuevo, esta incompatibilidad puede intentar resolverse postulando que un ente trascendente puede residir fuera y dentro del espacio a la vez, en virtud de que

no son planos mutuamente excluyentes. También podría cuestionarse que un ente personal necesariamente exista dentro del espacio. Esto podría conducir a una discusión semántica respecto al sentido preciso de la palabra 'persona'. No obstante, en función de que nos consideramos personas y en base a estos atributos nos diferenciamos de otros seres vivos, intuitivamente consideramos que una persona debe guardar cierta semejanza con nuestra constitución (no en vano, tanto el judaísmo como el cristianismo se adhieren a la doctrina de la creación como *imago Dei*, el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios), y eso parecería incluir el atributo de existir dentro de un espacio.

La sexta incompatibilidad es entre el atributo de inmaterialidad y el atributo de personalidad. Ninguna persona puede existir inmaterialmente, y si Dios es una persona, entonces Dios no puede ser inmaterial.

Es discutible que una persona no pueda existir inmaterialmente. Quienes postulan la existencia de un alma inmaterial son propensos a pensar que una persona puede existir inmaterialmente. No obstante, la posibilidad de la existencia de almas inmateriales es un asunto muy debatido, sobre el cual volveremos más adelante[34].

La séptima incompatibilidad es entre el atributo de justicia y el atributo de misericordia. Las tres grandes religiones monoteístas hacen énfasis en el papel que Dios juega como juez de la humanidad; en este sentido, Dios es un administrador de justicia. Definir 'justicia' no es una tarea fácil (y, de hecho, la resolución o irresolución de esta incompatibilidad dependerá de cómo sea definida la justicia). Tradicionalmente, la justicia se ha entendido como la cualidad de repartir a cada quien lo que corresponde. El criterio que debe gobernar este reparto ha sido disputado a lo largo de la historia (y, de hecho, ha propiciado múltiples revoluciones que pretenden renovar el concepto de lo justo), pero existe un consenso en torno a una cuestión: la justicia exige el reparto de lo que a cada quien corresponde exactamente (independientemente de cuál sea el criterio de correspondencia). En este sentido, Dios es justo en la medida en que administra la cantidad exacta de castigo que corresponde a cada persona.

Ahora bien, la 'misericordia' es el atributo según el cual, un juez no castiga con la proporción exacta que corresponde al castigado, sino con *menor* proporción a la que corresponde. Así, por ejemplo, un código penal puede establecer como justo que, para una ofensa como el homicidio, un juez debe imponer una pena de veinticinco años de presidio. El juez que imponga ese castigo al homicida será apropiadamente llamado 'justo'.

---

34 Ver punto 4.3. de este libro.

Por su parte, un juez que, frente al mismo homicida, se conmueva por el dolor que el castigado sufrirá en la cárcel, y en base a eso decida imponer una pena de quince años de presidio, será apropiadamente llamado 'misericordioso', pues se compadeció del futuro sufrimiento del homicida, y aún si estaba en su poder castigar con todo el peso de la ley, impuso un castigo menos severo. Pero, ese juez no podrá ser llamado apropiadamente 'justo'. Pues, en tanto misericordioso, aplicó el castigo en *menor* proporción de lo que corresponde; mientras que un juez justo debió haber castigado con exactamente la proporción que corresponde.

En este sentido, si bien a primera vista no parecen serlos, la justicia y la misericordia son contrarias. Si bien un juez puede combinar la justicia y la misericordia en su ejercicio, no pueda ser justo y misericordioso a la vez en una misma decisión: o aplica la cantidad exacta de castigo que corresponde, o aplica menos de la cantidad exacta correspondiente. Ahora bien, si Dios es justo en algunos casos, y misericordioso en otros, entonces Dios no es consistentemente ni justo ni misericordioso, y por ende, no ameritaría ninguno de los dos atributos.

La aparente contradicción entre justicia y misericordia podría tener una escapatoria semántica. Podría entenderse 'justicia', no propiamente como la cualidad de dar a cada quien lo que corresponde, sino de asegurar la rectitud moral, y puede entenderse 'misericordia', no propiamente la administración de un castigo *menor* al merecido, sino el trato benevolente a todos. No existe un criterio objetivo para decidirse de una u otra forma en estas cuestiones semánticas, y queda a criterio de cada quien de qué manera puede definirse la 'justicia' y la 'misericordia'.

La octava incompatibilidad es entre el atributo de omnisciencia y el atributo de libertad y, por extensión, de omnipotencia. Dios, en tanto omnisciente, conoce todo cuanto se pueda conocer, y esto incluye los eventos pasados, presentes y futuros. Ahora bien, si Dios ya conoce las acciones que Él mismo realizará en un futuro, entonces no es libre de cambiar su decisión al respecto. Pues, su conocimiento previo respecto a los eventos futuros predetermina que ocurran de esa manera, y no de otra. Si, por ejemplo, Dios hará una acción X mañana, Dios ya sabe hoy (y sabía desde siempre) que Él haría acción X mañana. Pero, precisamente, en función de ese conocimiento, Dios no tiene la opción de no hacer acción X mañana. Pues, si no la hiciere, su decisión sería contraria al conocimiento previo que ya tenía sobre ese evento. D forma tal que, si Dios es omnisciente, no tiene la libertad de cambiar de parecer en sus decisiones; y si tiene la capacidad de cambiar de parecer en sus decisiones, entonces ya no sería omnisciente.

El problema de la omnisciencia se plantea, no sólo en torno a la libertad y omnipotencia de Dios, sino también frente al libre albedrío de los seres humanos, el cual la mayor parte de las religiones monoteístas asume: si Dios es omnisciente, entonces ya co-

noce las futuras decisiones que los hombres tomarán. Pero, en tanto Dios ya las conoce, no son decisiones libres. Pues, si fueran libres, los hombres tendrían la oportunidad de cambiar de parecer en esas decisiones; pero si cambian de parecer, entonces Dios no habría sabido desde un inicio cuál decisión tomarían los hombres en el futuro.

Este problema ha suscitado mucha discusión entre filósofos de la religión, y se han ofrecido algunos intentos de respuestas. El primer intento por atender esta objeción consiste en distinguir entre *praescientia* y *praedeterminatio*; es decir, que el conocimiento de un evento futuro no determina que ese evento tiene que ocurrir de esa manera. Así, por ejemplo, un meteorólogo puede conocer el estado del clima de mañana, pero ese conocimiento no implica que el meteorólogo así determinó causalmente el clima. No obstante, semejante analogía es defectuosa, pues el meteorólogo en cuestión no tiene un conocimiento certero sobre el clima de mañana, es sencillamente una aproximación en base a la observación de patrones repetidos. Sin embargo, Dios, en tanto omnisciente, tendría un conocimiento certero sobre el futuro, y si Dios certeramente conoce las decisiones futuras de un agente X, entonces X ya no tendría la capacidad de seleccionar libremente entre opción Y y Z, pues no tiene la capacidad de seleccionar una opción que sea contraria al conocimiento previo de Dios, en tanto Él es omnisciente.

Ha habido otros dos intentos importantes por reconciliar el libre albedrío con la omnisciencia divina, los cuales, vale advertir, no han resultado plenamente convincentes. El primero de ellos proviene del filósofo del siglo V-VI, Boecio. Según Boecio, Dios está *fuera* del tiempo, de forma tal que conoce los eventos pasados, presentes y futuros de forma simultánea; para el conocimiento divino, no existe una cronología del tiempo, sino que todo ocurre en un solo momento[35]. Así, Dios no conoce propiamente las acciones futuras de los hombres, pues el futuro no existe para Dios; cada acción del hombre es conocida por Dios, no con anticipación, sino en el mismo momento en que el hombre toma una decisión.

Esta explicación resulta difícil de concebir. Si bien la proposición "Dios está fuera del tiempo" puede tener un sentido gramatical, no es del todo claro que conserve un significado cognoscible, pues, carece de satisfactoria claridad alegar que algo está fuera del tiempo. Quienes rechazan el argumento de Boecio hacen bien en preguntar, ¿qué significa que algo existe fuera del tiempo?, ¿es acaso si quiera concebible?

Más aún, incluso si se admite que algo puede existir fuera del tiempo, aún queda la dificultad respecto sobre cómo un ente que está fuera del tiempo puede intervenir

35 GANSSLE, Gregory. "God and Time". En: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En la página web: http://www.iep.utm.edu/g/god-time.htm Última fecha de consulta: 7-03-09.

en la Historia, como se estipula que lo hace el Dios del teísmo convencional. Pero, además de eso, esta explicación debe enfrentar el problema de la transitividad (el principio según el cual, si a=b, y b=c; entonces a=c): si Dios aprecia en un mismo momento la quema de Cartago y la toma de la Bastilla, ¿cómo, entonces, pueden estos dos eventos ocurrir en momentos diferentes? En la medida en que Dios aprecia ambos momentos como presentes, ambos deben ocurrir simultáneamente, pero con todo, sabemos que la quema de Cartago ocurrió primero, y la toma de la Bastilla ocurrió después.

El otro intento significativo por reconciliar la omnisciencia divina y el libre albedrío proviene del teólogo del siglo XVI, Luis de Molina. A juicio de Molina, Dios es atribuible con un conocimiento medio, a saber, el conocimiento de los contrafácticos, aquellos eventos que no ocurrieron, pero que pudieron haber ocurrido[36]. Así, Dios conoce todos los escenarios que pueden tomar nuestras decisiones libres, y actualiza uno de ellos (cuestión que se manifiesta en cada una de nuestras decisiones). De esa manera, Dios es omnisciente y, con todo, nuestras decisiones son libres. Pues, Dios contempla la gama de posibilidades para nuestras decisiones libres, y decide propiciar las circunstancias para que ocurra una acción libre específica deseada por Dios.

Pero, esta solución dista de ser satisfactoria, pues nos encontramos frente a dos opciones: 1) o bien Dios conoce todas nuestras decisiones posibles, y nosotros escogemos libremente una de ellas, en cuyo caso, Dios no tendría el conocimiento sobre cuál escogeremos, y por ende, no sería omnisciente; 2) Dios actualiza una de nuestras decisiones posibles, en cuyo caso, ya no seríamos libres, pues ha sido Dios, y no nosotros, quien ha determinado que sea ésa y no otra decisión.

El atributo de omnisciencia también plantea problemas cuando se le considera frente a la bondad, perfección e incorporeidad de Dios. En tanto omnisciente, Dios conoce todo cuanto puede conocerse. Ahora bien, en función de su omnisciencia, Dios conoce cómo es sentir envidia, o sentir un dolor o un placer corporal. Pero, si Dios conoce la emoción de la envidia, entonces Dios no es bueno, pues la envidia va en detrimento de la perfección moral. Igualmente, si Dios conoce todo cuanto se puede conocer, entonces Dios conoce el hambre o la sed, pero para conocer hambre y sed es necesario ser una entidad corpórea e imperfecta, cuestión que precisamente es incompatible con la incorporeidad y perfección de Dios.

Frente a esta aparente incompatibilidad de atributos, los filósofos teístas han buscado matizar el término 'omnisciencia'. En opinión de estos filósofos, Dios tiene

---

36 LAING, John. "Middle Knowledge". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En la página web: http://www.iep.utm.edu/m/middlekn.htm Última fecha de consulta: 7-03-09.

sólo un conocimiento *proposicional*, es decir, su conocimiento se expresa en proposiciones descriptivas, aquellas que manifiestan un 'saber-qué', como por ejemplo, "la Tierra es esférica" o "Juan robó a su madre", pero Dios no tiene propiamente un conocimiento *procedimental*. 'Conocer' la envidia o el hambre no es propiamente un conocimiento proposicional, pues cuando se conoce la envidia, no se la describe, sino que se tiene su vivencia. Antes bien, 'conocer la envidia' es un conocimiento procedimental (manifiesta no un 'saber-qué', sino un 'saber-cómo'). Con todo, es discutible hasta qué punto un Dios que sólo tiene un conocimiento proposicional puede ser considerado 'omnisciente', pues el sentido llano de la palabra 'omnisciencia' es, precisamente, conocer todo lo posible, sea conocimiento proposicional o procedimental.

Por sí solo, el atributo de omnipotencia también plantea una serie de dificultades. Desde hace tiempo, muchos filósofos han advertido que no es lógicamente posible que un ente sea omnipotente, pues de la omnipotencia se desprende una paradoja que es frecuentemente ilustrada con una pregunta retórica: ¿puede Dios crear una piedra tan pesada que ni siquiera Él mismo la pueda levantar? Si Dios sí puede crear esa piedra, entonces no puede levantarla. Y, si no puede levantarla, entonces ya hay algo que Dios no puede hacer, en vista de lo cual ya no sería omnipotente. Ahora bien, si Dios sí puede levantar la piedra, entonces Dios no podría crear una piedra que ni siquiera Él mismo pudiera levantarla. Y, si no puede crear esa piedra, entonces, de nuevo, hay algo que Dios no puede hacer, en vista de lo cual tampoco sería omnipotente. De esa manera, sea afirmativa o negativa la respuesta que se ofrezca a la pregunta '¿puede Dios crear una piedra tan pesada que ni siquiera Él mismo la puede levantar?', siempre negará la omnipotencia divina.

Algunos filósofos teístas han intentado resolver esta paradoja señalando que el atributo 'omnipotencia' debe entenderse como la capacidad de hacer todo cuanto sea lógicamente posible. Por ejemplo, solicitar a Dios que haga un círculo cuadrado o que dos más dos no sean cuatro, no es una solicitud con sentido, y por ende, no altera la omnipotencia. Pues, en este caso, se estaría solicitando a Dios hacer un absurdo, algo que sencillamente no es concebible.

De la misma manera, no tiene sentido solicitar a Dios hacer cosas que vayan en detrimento de su propia naturaleza, pues ello implicaría una negación de su esencia, y al negar su esencia, Dios estaría siendo y no siendo Dios, una situación que no es lógicamente concebible. Así, por ejemplo, desde hace mucho tiempo los teístas han advertido que Dios no puede mentir. Pues, si Dios mintiere, ya no sería bueno. Y, si no fuere bueno, entonces ya no sería Dios; de manera tal que la exigencia de que Dios mienta no tiene sentido lógico, pues se está solicitando que Dios sea y no sea Dios.

En virtud de la regla lógica de la doble negación, Dios no puede *no* tener todos los atributos que se le confieren. Por ejemplo, el hecho de que Dios sea omnipotente implica que Dios no pueda no ser omnipotente. A simple vista, podría argumentarse que, puesto que Dios no puede no ser omnipotente, entonces ya hay algo que no puede hacer (a saber, no ser omnipotente), y en vista de que hay algo que no puede hacer, entonces Dios ya no es omnipotente. De nuevo, esta paradoja puede resolverse en la medida en que se advierte que Dios es omnipotente, pero que la omnipotencia está regida por las posibilidades lógicas.

El fondo de la discusión en torno a la omnipotencia termina por ser una cuestión semántica (como muchos otros temas en filosofía de la religión). En base a su procedencia latina, etimológicamente la palabra 'omnipotente' es 'todo poderoso'. Ahora bien, el asunto clave radica en especificar qué ha de entenderse por 'todo'. En un sentido llano, 'todo' incluye tanto a lo posible como lo imposible. En otras palabras, si Dios es todopoderoso, entonces para Él no existe nada imposible. De hecho, el filósofo René Descartes postulaba que, en tanto omnipotente, Dios puede hacer un círculo cuadrado. En opinión de Descartes, aún si nosotros no tenemos manera de concebir cómo un círculo cuadrado puede existir, Dios es anterior a las leyes de la lógica, y Él puede realizar algo que, para nosotros, es sencillamente inconcebible.

No obstante, conviene asumir un sentido más refinado de la palabra 'todo', y admitir que 'todo' debe incluirse dentro de lo lógicamente posible. Si no entendiéramos 'todo' de esa manera, ya no estaríamos siendo racionales, y si renunciamos a la racionalidad, entonces no tendría sentido plantearse un discurso filosófico sobre Dios. En este sentido, Dios es omnipotente, aún si no puede hacer lo lógicamente imposible. Pues, el no poder hacer lo lógicamente imposible no es propiamente una limitación. Bajo esta definición de 'omnipotencia', entonces, la paradoja de la piedra no es una formulación legítima, pues se está solicitando a Dios que haga algo que no es lógicamente posible.

Con todo, es discutible que solicitar a Dios que cree una roca tan pesada que ni Él mismo la pueda levantar sea solicitar una imposibilidad lógica. Ciertamente, que Dios no pueda hacer un círculo cuadrado, o que Dios no pueda no ser omnipotente, no coloca en entredicho su omnipotencia. Pero, no es del todo claro que exigir a Dios crear una roca tan pesada que Él no pueda cargar sea una imposibilidad lógica. Pues, es perfectamente posible que un hombre construya un bote tan pesado que ni él mismo lo pueda cargar, en cuyo caso, el hombre no es omnipotente, pues hay algo que no puede hacer, a saber, cargar el bote en cuestión.

Aunado al problema en torno a la paradoja de la roca, la omnipotencia también plantea problemas respecto a la posibilidad de cambiar el pasado. Los eventos pasados ya ocurrieron. Si se concibe que Dios podría hacer retroceder el tiempo y

propiciar que los eventos no hayan ocurrido de la manera en que ocurrieron (como, por ejemplo, que nunca se haya fundado la ciudad de Roma), Dios no habría eliminado por completo el evento en cuestión. Pues, aún si hubiese retrocedido el tiempo para asegurarse de que el evento en cuestión nunca hubiera ocurrido, éste sí ocurrió de alguna manera, sólo que Dios lo eliminó. No es lo mismo que una entidad haya existido y haya sido eliminada, a que una entidad nunca haya existido. Así, si Dios retrocediese el tiempo e interviniera en la Historia para asegurarse de que Roma nunca hubiese sido fundada, Dios estaría evitando la fundación de Roma, pero sólo parcialmente. Pues, aún si ese evento fuese eliminado del continuo histórico, ya ocurrió una vez. Y, en tanto Dios no puede cambiar el hecho de que Roma fue fundada en algún momento, entonces no es omnipotente, pues hay algo que no puede hacer, a saber, cambiar el pasado.

Capítulo IV

La inmortalidad

La gran mayoría de psicólogos y etólogos coinciden en que los humanos somos la única especie que tiene una conciencia respecto a su propia mortalidad. Si bien no es una imposibilidad lógica que alguno de nosotros sea inmortal y que su cuerpo no esté sujeto a la descomposición típica de los cadáveres, la observación diaria hace muy probable que todos, sin excepción, moriremos.

La conciencia de la muerte tiene grandes repercusiones sobre la condición humana. El psicólogo Ernest Becker, por ejemplo, considera que la cultura humana es en buena medida explicable como la búsqueda de la inmortalidad (en forma de obras perdurables y heroísmo) como mecanismo de defensa frente a la angustia generada por la conciencia de la muerte[1]. Muy conocidos son también los puntos de vista de los filósofos existencialistas, quienes suelen ver en la muerte un motivo de angustia, pero también de oportunidad para emprender una vida más auténtica.

Pues bien, aún si no todas las religiones tienen una preocupación con la muerte, buena parte de los grandes sistemas religiosos conciben alguna forma de inmortalidad. Algunas teorías sobre el origen de la religión han visto en el fenómeno religioso la oferta de un consuelo frente a la desesperanza de la conciencia de la muerte. Semejantes teorías resultan demasiado simplistas, pero con todo, es un hecho que la muerte es una preocupación central de la religión, y que la esperanza de una vida más allá de la muerte suele estar asociada con la creencia en un ser o seres divinos.

Lo mismo que con la religión como fenómeno general, no existe una única concepción de la inmortalidad. En este capítulo, consideraremos las concepciones presentes como modelos de inmortalidad en los grandes sistemas religiosos, en especial las religiones teístas occidentales.

El primer modelo es el de la resurrección de los cuerpos. Ésta es una doctrina fundamental en el cristianismo y el Islam, y en menor medida, en el judaísmo. Según esta doctrina, si bien los cuerpos se descomponen, en un momento futuro serán restituidos para vivir eternamente. Las condiciones de esta vida eterna serán dicta-

---

1 BECKER, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Simon & Schuster. 1975.

das por un Juicio Final, en el cual, Dios juzgará a cada uno de nosotros según cómo hemos vivido, y en función de eso, decretará un premio en el Paraíso, o un castigo en el Infierno.

Ni el Islam ni el judaísmo son muy claros respecto a cuál es el criterio que Dios empleará para juzgar a la humanidad; de forma general, coinciden en que el Juicio Final se hará en base a las obras cometidas por cada uno de nosotros, pero también en base a la fe que cada hombre tiene en Dios. Vale advertir que, puesto que la resurrección y el Juicio Final es un concepto poco explorado en la *Biblia* hebrea, el judaísmo no hace demasiado énfasis en estos conceptos, y algunas ramas no aceptan la doctrina de la resurrección.

En el seno del cristianismo, no obstante, existe un fuerte disenso respecto a cuál es el criterio determinante para conseguir la salvación y alcanzar el Paraíso. En estimación de los católicos y ortodoxos, el camino a la salvación es la fe en Dios, junto a las buenas obras, mientras que, en estimación de los protestantes, sólo la fe es necesaria para la salvación. En el seno del protestantismo se considera que, si bien la salvación procede de la gracia divina, el hombre puede conseguirla a través de la fe, pero una importante rama del protestantismo, los calvinistas, consideran que Dios ya ha decidido quién habrá de salvarse y quién no.

Desde los inicios del cristianismo, algunos teólogos han considerado que todos se salvarán y, por ende, nadie sufrirá el castigo eterno del infierno. Si bien esta doctrina tiene pocos adherentes, en el seno del protestantismo cuenta con un sector de defensores. Esta doctrina es llamada la 'salvación universal'.

Aún otros cristianos, también en el seno del protestantismo, consideran que no todos los cuerpos resucitarán, sino sólo aquellos que Dios haya seleccionado para la salvación. Aquellos que no sean salvados no serán resucitados para sufrir el castigo eterno del Infierno, sino que sencillamente no regresarán a la vida y, por ende, su existencia habrá sido aniquilada. En función de esto, esta doctrina es llamada el 'aniquilacionismo'.

Otro motivo de disenso entre creyentes de las tres religiones monoteístas concierne al estado de la consciencia entre el momento de la muerte y el momento de la resurrección. La mayoría de los judíos, cristianos y musulmanes consideran que existe un estado intermedio consciente entre la muerte y la resurrección. Así, cuando una persona muere, su consciencia no se aniquila, sino que sobrevive bajo una forma de existencia incorpórea. Algunos, no obstante, especialmente en el seno del cristianismo, consideran que la consciencia sí se extingue en ese periodo intermedio, y vuelve a activarse con la resurrección de los cuerpos.

La distinción entre aquellos que aceptan la continuidad de la consciencia durante el periodo intermedio, y quienes la rechazan, tiene importantes implicaciones filosó-

ficas. Quienes postulan que la muerte del cuerpo no supone el cese de la consciencia y que, por ende, ésta continúa con una existencia incorpórea, implícitamente aceptan la existencia del alma como una sustancia inmaterial separada del cuerpo, la cual, si no conforma plenamente a la persona, al menos constituye su principal elemento. Por su parte, quienes consideran que, con la muerte, la consciencia sí cesa de existir y ésta se reactiva sólo con la resurrección, implícitamente rechazan la existencia del alma como una sustancia inmaterial separada del cuerpo.

Así, esto plantea el segundo modelo de inmortalidad, a saber, la inmortalidad del alma. Bajo este entendimiento, la mente es sinónimo del alma, y el conjunto de realidades que conforman la mente (recuerdos, deseos, temores, conocimientos, temperamentos, etc.) sobreviven como entidades inmateriales, aún tras la descomposición del cuerpo. Si bien la doctrina respecto a la inmortalidad del alma parece tener una procedencia diversa, los griegos la formalizaron. Aún si los griegos tenían dificultades en aceptar la resurrección de los cuerpos y sometieron a ridículo a quienes proponían esa doctrina, sí aceptaban la existencia de una entidad inmaterial y separada del cuerpo que sobrevive a la muerte de éste y, por ende, es inmortal. Eventualmente, la posición según la cual la persona está conformada por dos sustancias separadas, una material y otra inmaterial, vino a llamarse 'dualismo', mientras que la postura según la cual la persona no está conformada por dos sustancias separadas, sino por una sola, vino a llamarse 'monismo', del cual el materialismo ha sido su vertiente más popular, en tanto considera que el hombre sólo está conformado por materia, y que la mente es un resultado de procesos estrictamente físicos.

Si bien, en los inicios del cristianismo, los griegos opusieron la doctrina de la resurrección a la doctrina de la inmortalidad del alma, eventualmente la inmortalidad del alma vino a constituirse como *complemento* de la doctrina de la resurrección. Así, en opinión de la mayoría de los cristianos (y, en menor extensión, de judíos y musulmanes), en el momento de la muerte el cuerpo se separa del alma, y ésta continúa una existencia incorpórea hasta que, en el momento de la resurrección, el alma vuelve a unirse al cuerpo. Tradicionalmente, los agnósticos y ateos se oponen a la existencia del alma. Pero, algunos teístas también se oponen a la existencia del alma, y consideran que la persona sólo está conformada por una sola sustancia, a saber, la sustancia material. En este sentido, es perfectamente posible acuñar el término 'cristiano (o judío o musulmán) materialista' (a pesar de que, es menester reconocer, no es muy habitual), a saber, teístas que aceptan la doctrina de la resurrección, pero no aceptan la doctrina de la inmortalidad del alma, y estiman que, entre el momento de la muerte y el momento de la resurrección, media un periodo de inexistencia de la persona.

Los sistemas teístas de Occidente postulan que, tras la muerte, el alma continúa con una existencia incorpórea o se reúne con el cuerpo resucitado. Las religiones de

origen oriental, no obstante, recapitulan la idea del alma, pero en base a un modelo diferente de inmortalidad. Según esta concepción, el alma está sometida a un ciclo de reencarnaciones regida por la ley del *karma*. Con la muerte, el alma se separa del cuerpo, pero se vuelve a unir a otro cuerpo en el momento del nacimiento. Las acciones en una vida determinarán el estatuto del cuerpo que el alma ocupará en la siguiente vida. En este sentido, el sufrimiento o placer disfrutado en esta vida es el castigo o recompensa por las acciones de una vida anterior. En el budismo y el jainismo, se exalta la escapatoria de este ciclo de reencarnaciones, pues se estima que siempre conducen a estados de infelicidad. Por ello, estas religiones cultivan la expectativa de alcanzar el *Nirvana*, un estado en el cual el ciclo de reencarnaciones llega a su fin, y la identidad personal se extingue para disolverse en el infinito cósmico; en otras palabras, se alcanza un estado similar a la nada. El *Nirvana* no constituye propiamente un modelo de inmortalidad, pues en tanto postula la aniquilación del 'yo', es precisamente un modelo de escapatoria a la inmortalidad.

4.1. Problemas planteados por la resurrección

La doctrina de la resurrección postula que, aún si morimos y nuestros cuerpos se descomponen, en un futuro serán restituidos, de forma tal que conservaremos nuestra identidad personal. Semejante doctrina trae a la palestra de la discusión algunos problemas conceptuales.

El primer problema concierne a la precisión respecto a cuál es la naturaleza del cuerpo restituido. Tradicionalmente, las enseñanzas teístas postulan que la resurrección restituirá el mismo cuerpo que conformó a la persona, pues en la medida en que esto se haga, se mantendrá íntegramente la persona inicial. Examinado más de cerca, esta enseñanza implica que el cuerpo a ser restituido en la resurrección estará conformado por los mismos brazos, las mismas piernas, los mismos órganos, en fin, los mismos átomos que conforman a los cuerpos mientras éstos estuvieron vivos. En otras palabras, los cuerpos resucitados no sólo tendrán la misma forma, sino inclusive la misma materia que los cuerpos originales.

La dificultad que surge frente a esta doctrina es el hecho de que, en el universo, la materia se recicla. Es decir, un objeto puede extinguirse, pero la materia no se extingue propiamente. Antes bien, los átomos que conformaban el objeto extinguido pueden dispersarse y formar parte de un nuevo objeto. Y, la descomposición de cuerpos humanos no es excepción. Un cadáver sepulto rápidamente se descompone, pero, en la medida en que el cadáver es devorado por gusanos, los átomos que conformaban el cadáver ahora forman parte de los gusanos. Y, si un hombre come alguno de estos gusanos, entonces es posible que los átomos que conformaban el ca-

dáver ahora formen parte de otro hombre. El canibalismo plantea una relación aún más directa: cuando un caníbal devora a una víctima, parte de los átomos del cuerpo de ésta, pasan a formar parte del cuerpo de su victimario. ¿Cómo pueden restituirse íntegramente los cuerpos del caníbal y de su víctima, si, precisamente, parte del cuerpo de la víctima ha pasado a ser parte del cuerpo del caníbal? Restituir íntegramente el cuerpo del caníbal implica emplear parte de los átomos del cuerpo de la víctima, cuestión que imposibilitaría una restitución íntegra del cuerpo de la víctima.

De esa manera, la resurrección íntegra de la forma y materia original de todos los cuerpos humanos que han existido no es posible. Una solución a este problema sería que no todos los cuerpos humanos que han existido resuciten; hemos visto que la doctrina aniquilacionista defiende esta postura. Sería posible, entonces, una restitución íntegra de la materia y forma original de los cuerpos, siempre y cuando los cuerpos restituidos no compartan átomos. En el caso de que un cuerpo haya compartido átomos con otro cuerpo, Dios tendría que seleccionar sólo uno de los dos cuerpos para ser restituido.

No obstante, esta alternativa plantea más problemas de los que resuelve. Si bien es lógicamente posible que, en la medida en que no todos los cuerpos resucitan, los cuerpos seleccionados para la restitución no compartan átomos entre sí, es muy improbable, dado nuestro conocimiento sobre los procesos metabólicos.

Más aún, bajo este escenario, Dios seleccionaría a los cuerpos para la restitución, no en función de su corrección moral (la cual es, vale recordar, el fundamento de la doctrina de la resurrección), sino en base a un complejísimo cálculo de intersecciones en conjuntos de átomos. Así, podrían haber existido dos personas moralmente correctas pero que compartieron átomos, en cuyo caso, Dios sólo podría haber resucitado a una de ellas. Con todo, no sería una imposibilidad lógica que Dios, en su omnisciencia, propicie las circunstancias para que los átomos que conforman el cuerpo de una persona que merece la resurrección no coincidan con los átomos de otra persona que también merece la resurrección. Pero, vale recordar las dificultades que se enfrentan al intentar la omnisciencia divina con el libre albedrío[2].

Para hacer frente a la objeción respecto a la identidad de los átomos, algunos filósofos y teólogos han planteado como alternativa el 'modelo de la réplica'. Si bien, dado nuestro conocimiento sobre los procesos de reciclaje de la materia en el universo, es imposible que todos los cuerpos resuciten íntegramente con la misma forma y materia del cuerpo original, es posible que los cuerpos restituidos no sean materialmente idénticos a los cuerpos originales, sino réplicas de los mismos.

---

2 Ver punto 3.2. de este libro.

Para comprender esta alternativa, amerita distinguir dos sentidos de la identidad, a saber, identidad cualitativa e identidad numérica. Una entidad es cualitativamente idéntica a otra cuando comparten los mismos atributos. Así, por ejemplo, dos gotas de agua, o dos células del cuerpo humano, pueden ser idénticas, en tanto ambas tienen la misma composición química, volumen, forma, etc. No obstante, si bien las dos gotas de agua son idénticas en un sentido cualitativo, no lo son en un sentido numérico. Pues, aún con la identidad de sus atributos, permanecen dos entes separados. Por otra parte, es concebible que una entidad haya atravesado transformaciones cualitativas cronológicamente, pero aún así conserve su identidad numérica. Por ejemplo, sujeto X, cuando tenía diez años de edad, no es cualitativamente idéntico a sujeto X cuando tenía veinte años de edad (vale pensar en todos los cambios fisiológicos y mentales transcurridos), pero con todo, sujeto X a los diez años de edad, y sujeto X a los veinte años de edad son numéricamente idénticos, en tanto no son dos entes aparte, sino uno solo.

Pues bien, la alternativa del 'modelo de la réplica' postula que, en la resurrección, si bien el cuerpo restituido no es cualitativamente idéntico al cuerpo original (pues la materia que conforma a un cuerpo no es idéntica a la materia que conforma al otro cuerpo), sí es numéricamente idéntico al cuerpo original. En otras palabras, si bien el cuerpo restituido ha sufrido algunas transformaciones, sigue siendo el mismo que el cuerpo original, de la misma manera en que Aristóteles, a los veinte años de edad, sufrió transformaciones respecto a cuando tenía diez años de edad, pero sigue siendo la misma persona.

Para los filósofos que aceptan la existencia del alma y admiten una postura metafísica dualista, el modelo de la réplica no es problemático. Pues, en la medida en que se postula que, tras la muerte del cuerpo, se conserva el alma inmaterial, y ésta es reunida con el cuerpo en la resurrección, tiene sentido postular la conservación de la identidad numérica entre el cuerpo original y el cuerpo restituido, pues, aún si el cuerpo restituido no es numéricamente idéntico al cuerpo original, se mantiene la unidad del alma. Ahora bien, para aquellos filósofos que colocan en entredicho la existencia de una sustancia inmaterial aparte del cuerpo, el modelo de la réplica presenta algunos problemas.

La principal objeción señala que el cuerpo restituido, además de no conservar una relación cualitativa con el cuerpo original, tampoco conserva una relación numérica con el mismo. Si el cuerpo restituido es una réplica del cuerpo original, entonces ya no es el mismo cuerpo, sino otro diferente. El filósofo Peter van Inwagen plantea como analogía para ilustrar esta objeción, la suposición de que un monasterio alega

tener posesión de un manuscrito escrito por san Agustín[3]. Según el alegato de los monjes del monasterio, el manuscrito en cuestión fue quemado, pero Dios restituyó el manuscrito. A juicio de Peter van Inwagen, el manuscrito escrito originalmente por san Agustín no sería el mismo manuscrito restituido por Dios. Pues, el manuscrito original habría provenido directamente del puño y letra de san Agustín, mientras que el manuscrito restituido provendría de una recreación divina. De la misma manera, el cuerpo restituido como réplica no puede ser el mismo cuerpo original. Pues, además de no estar compuesto por la misma materia, tendría una causa eficiente diferente. Así, no estaríamos en presencia de una resurrección, en el sentido de la restitución del cuerpo original, sino de una creación de un cuerpo diferente.

Van Inwagen plantea otro caso similar: supongamos que un niño elabora con algunos tacos, una casa de juguete. La madre del niño, accidentalmente, tumba la casa. Para consolar al niño, la madre reconstruye la casa con los mismos tacos, en exactamente el mismo orden en el que el niño originalmente había construido la casa. De nuevo, van Inwagen insiste en que la casa construida por la madre no es numéricamente idéntica a la casa construida por el niño. Pues, aún si conserva la misma forma, e inclusive, la misma materia, tienen causas eficientes diferentes, en tanto la primera casa procede del niño, mientras que la segunda casa proviene de la madre.

La objeción de van Inwagen conduce a un antiguo problema planteado en la filosofía, a saber, el problema en torno al 'barco de Teseo'. Según una antigua leyenda, el barco de Teseo (un héroe de la mitología griega) fue preservado por varias generaciones. No obstante, este barco había sido conservado gracias a continuas reparaciones y sustituciones de las piezas originales, al punto de que, al final, no quedaba ninguna pieza original. Los filósofos se preguntaban si el barco era el mismo, o si había pasado a ser uno distinto.

Si se extiende la opinión de van Inwagen, habría que responder que el barco con las piezas nuevas no es el mismo que el barco original. Pues, si bien la forma del barco se pudo haber conservado, la materia ha estado sujetas a transformaciones, y por ende, ya no estamos en presencia del mismo barco. De hecho, la opinión de van Inwagen parece recapitular el antiguo aforismo de Heráclito, según el cual, "nadie se baña en el mismo río dos veces", a saber, los cambios cualitativos terminan por alterar la identidad numérica de los entes. Pero, bajo esta perspectiva, cualquier ente que sufra un cambio cualitativo deja de ser el mismo, para convertirse en otro. Los seres humanos, como cualquier otro organismo, sufrimos constantes transformaciones

3 VAN INWAGEN, Peter. "The Possibility of Resurrection". En EDWARDS, Paul (Ed.) *Immortality*. New York: Macmillan. 1992, pp. 242-246.

cualitativas. Un día podemos tener el pelo largo, otro día tenerlo más corto; un día podemos pesar ochenta kilos, otro día podemos pesar setenta y cinco. ¿Acaso esos cambios implican que no somos una misma entidad?

Mucho más intuitivo resulta responder que, aún si un día Aristóteles pudo haber pesado sesenta kilos, y otro día pudo haber pesado setenta kilos, Aristóteles sigue siendo una sola persona. Y, por extensión, el barco de Teseo, aún con la totalidad de sus piezas reemplazadas, sigue siendo el mismo.

No obstante, para que el barco de Teseo conserve su identidad numérica, tendrían que cumplirse tres requisitos. En primer lugar, si bien no es indispensable que la materia sea idéntica, sí es indispensable que la forma se conserve. Aún así, esto no es del todo satisfactorio, pues la forma de los organismos cambia (nuestro volumen puede aumentar o descender), y con todo, asumimos que conservamos la identidad numérica. Pero, dejando eso de lado, se puede asumir que es requisito que, para que el barco original de Teseo sea el mismo que el reconstruido, debe conservarse la forma.

En segundo lugar, el barco con diferente materia debe *reemplazar* al barco original. Si, junto al barco de Teseo, se construyese otro barco con la misma forma, y quedaría anclado junto al barco original, ¿el nuevo barco sería el mismo que el barco original de Teseo? El sentido común sugiere que no. No es el mismo barco precisamente porque el segundo barco no ha reemplazado al primer barco. Para que el segundo barco conserve una relación de identidad numérica con el primer barco, éste debe dejar de existir. Así, por ejemplo, el Aristóteles de treinta años de edad reemplaza al Aristóteles de veintinueve años de edad; en tanto no coexisten en un mismo tiempo, ambos Aristóteles conservan una identidad numérica.

En tercer lugar, el reemplazo debe ser gradual. Si las velas del barco de Teseo fueron reemplazadas, luego los remos, después la proa, y así hasta el reemplazo de todas las piezas del barco, aún se puede sostener la identidad del nuevo barco con el barco antiguo. Pero, si el barco de Teseo sufre una explosión y el barco se destruye por completo, pero tiempo después, aún con las mismas piezas, el barco es reconstituido en su forma original, ¿sigue siendo el mismo barco? Junto a Peter van Inwagen, nos vemos inclinados a opinar que no. Y, la diferencia entre el reemplazo del primer caso, y el reemplazo del segundo, es su carácter gradual. Además del carácter gradual, también sería requisito que el reemplazo empiece *antes* de la total extinción del barco original.

Extendamos, entonces, estos requisitos a la relación entre las réplicas y nuestros cuerpos. Si el cuerpo de una persona no muere aún, y se crea una réplica de ese cuerpo (como, de hecho, muchas veces lo imagina la ciencia ficción, al contemplar los escenarios de la clonación humana), la réplica no sería la misma persona, pues coexiste con ella, y no la habría reemplazado. En ese caso, no se conservaría la identidad numérica.

Si el brazo de una persona es reemplazado por una prótesis de la misma forma que el brazo original, luego las piernas, y así todas las partes del cuerpo, entonces el resultado sí seguiría siendo la misma persona, y conservaría una relación de identidad, pues el conjunto que conforma la réplica ha reemplazado al original[4]. Pero, si esa persona muere y su cuerpo se extingue, y tiempo después se restituye una réplica del cuerpo original, nos vemos inclinados a pensar que esa réplica no sería la misma persona original. Pues, si bien ha habido un reemplazo, no ha sido gradual, e incluso, el reemplazo ha iniciado después de la extinción del cuerpo original.

Con todo, algunos filósofos han ofrecido escenarios posibles para salvaguardar estas objeciones. Los filósofos dualistas opinan que, en la medida en que la persona está constituida por dos sustancias, cuerpo y alma, y la segunda de éstas es la preponderante en la definición de la persona, no existe mayor dificultad en que el cuerpo original sea restituido con réplicas, pues si bien el cuerpo restituido no es numéricamente idéntico al original, ambos comparten la unión con la misma alma, y por ende, se mantiene la identidad numérica, no propiamente del cuerpo, pero sí de la persona.

Pero, aún entre los filósofos materialistas, a saber, aquellos que rechazan el dualismo y no aceptan la existencia del alma como una sustancia inmaterial aparte, es concebible una resurrección que se acerque a resolver los problemas hasta ahora planteados. Si bien critica la tesis según la cual las réplicas sí sirven como restitución íntegra del cuerpo original, el filósofo Peter van Inwagen no considera que la resurrección sea imposible. Van Inwagen postula la posibilidad de que, al momento de morir, Dios reemplaza a nuestro cuerpo con una réplica, y esta réplica es sometida a la descomposición. De esa manera, los cuerpos enterrados, incinerados y descompuestos no serían propiamente los cuerpos de los difuntos, sino réplicas creadas por Dios. En el entretiempo, Dios se lleva el cuerpo original y lo conserva hasta el momento de la resurrección. Así, cuando llega la resurrección, el cuerpo restituido es el mismo cuerpo que el original. Y, en tanto el cuerpo original no sufrió descomposición, pues fue conservado por Dios cuando lo sustituyó con la réplica en el momento de la muerte, se evade el problema del reciclaje de la materia, pues los átomos de este cuerpo (a diferencia de los átomos que constituyen la réplica) no pasan a ser átomos de otros cuerpos.

---

4 Podría objetarse que el reemplazo íntegro de las partes del cuerpo conserva la identidad numérica, excepto el cerebro, pues de ahí proceden los procesos mentales que nos configuran como personas. Un trasplante de pulmón, riñón o corazón no afecta la identidad numérica del receptor de los órganos. En el hipotético caso de un trasplante de cerebro, la cuestión podría resultar diferente, pues un reemplazo de cerebro alteraría la conformación mental, clave en la conservación de la identidad personal.

Esta posibilidad, no obstante, enfrenta el problema del engaño. Pues, Dios ofrecería todas las pistas para hacernos creer que el cuerpo que se descompone es el cuerpo original pero, con todo, en realidad es una réplica. Bajo este procedimiento, Dios estaría engañando, y esto iría contra su atributo de bondad.

Aún otra posibilidad, propuesta por el filósofo Dean Zimmerman, es que, cuando morimos, Dios no sustituye el cuerpo original con una réplica para que se descomponga, sino que el cuerpo original se divide en dos como una célula durante la mitosis, y así habría dos cuerpos[5]. El primer cuerpo sería preservado intacto por Dios hasta la resurrección (y con eso se contempla la restitución íntegra), y el segundo cuerpo se sometería al proceso de descomposición. Así, Dios conservaría el cuerpo original para la resurrección, y no tendría que engañarnos con una réplica sujeta a la descomposición, pues el cuerpo destinado a la composición también sería el original.

Esta posibilidad enfrenta un nuevo problema. Si el cuerpo original se divide en dos, a la manera de una célula, los dos nuevos cuerpos pueden ser cualitativamente idénticos, pero no numéricamente idénticos. En virtud del principio transitivo de la identidad (a saber, si a=b, y b=c, entonces a=c), si el cuerpo original es idéntico al primer cuerpo nuevo, e idéntico al segundo cuerpo nuevo, entonces el primer y segundo cuerpo nuevo deben ser idénticos, pero con todo, sabemos que no son numéricamente idénticos. Por ende, si el cuerpo original se divide en dos cuerpos nuevos que no son numéricamente idénticos entre sí, no es posible que ambos sean numéricamente idénticos al cuerpo original.

Aún otro problema que enfrenta el concepto de la resurrección es la determinación de cuál etapa del desarrollo del cuerpo se restituirá. La muerte es ocasionada por alguna falla en el funcionamiento del cuerpo. En virtud de eso, ¿se restituirá el cuerpo del momento preciso de la muerte? Si es así, se restituirá un cuerpo que tendrá los defectos que precisamente ocasionaron la muerte, y el cuerpo en cuestión no podría estar vivo, o propiciaría una existencia muy dolorosa. Si no se restituirá el cuerpo en la condición en que éste se encontraba justo en el momento de la muerte, entonces, ¿se restituirá el cuerpo de cuál etapa de la vida: la niñez, la adolescencia, la vejez? Si se restituye el cuerpo cuando se encontraba en su mejor momento de salud, ¿cuál es el criterio para establecer ese mejor momento de salud? Es posible que, en un determinado momento, una persona gozara de buena salud en una parte de su organismo (por ejemplo, el sistema cardíaco), pero no gozara de buena salud en otra parte de su organismo (por ejemplo, el sistema digestivo). ¿Cuál de los dos sistemas será privi-

5 ZIMMERMAN, Dean. The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model." En: *Faith and Philosophy* 16 . 1999, pp. 194-212.

legiado en la decisión respecto a cuál cuerpo resucitar? ¿Por qué uno y no el otro, o viceversa? Más aún, ¿qué hay de aquellas personas que nunca gozaron de buena salud, o de los incapacitados desde el nacimiento? Para resucitar íntegramente a un ciego de nacimiento, por ejemplo, el cuerpo restituido, bien sea una réplica o el original preservado, también tendría que ser ciego. Pues, si fuese restituido con la vista, ya no sería cualitativamente idéntico al cuerpo original. Si este ciego cumplió los requisitos para la salvación, ¿acaso no se merecería una vida mejor, a saber, una vida con vista?

Por último, un problema que rara vez se plantea frente a la doctrina de la resurrección, pero que amerita considerarse, es la determinación del momento preciso de la evolución humana, a partir del cual se puede considerar que los especímenes ya son humanos y, por extensión, sus cuerpos serán restituidos. La teoría de la evolución postula que los eventos de especiación (a saber, el momento cuando una especie se convierte en otra) son graduales. Así, es dudoso que haya existido un ser humano primigenio; antes bien, en la evolución humana los cambios fueron graduales, y no existe un momento preciso en el que pueda especificarse cuándo nació la especie humana. La doctrina de la resurrección postula que sólo los cuerpos de los seres humanos serán restituidos. Pero, en vista de eso, a lo largo de la evolución humana, ¿cuándo se considera a un espécimen plenamente humano, lo suficiente como para garantizar la restitución de su cuerpo? Los defensores de la doctrina de la resurrección deben imponer en la historia de la evolución humana, una distinción entre especímenes cutos cuerpo serán restituidos, en tanto son plenamente humanos, y especímenes cuyos cuerpos no serán restituidos, pues aún si conservan grandes similitudes con los seres humanos, aún no lo son. Dado el conocimiento que la teoría de la evolución aporta respecto al carácter gradual de la evolución, esa distinción sería arbitraria.

4.2. Problemas planteados por la inmortalidad del alma

Una manera posiblemente eficaz de resolver los problemas planteados respecto a la doctrina de la resurrección consistiría en postular que, si bien el cuerpo restituido es una réplica del original, ello no afecta la identidad de la persona resucitada en cuestión, si se sostiene que el alma vinculada al cuerpo original es la misma que el alma vinculada a la réplica. Bajo esta posibilidad, la persona estaría conformada por dos sustancias, alma y cuerpo. La muerte implicaría una separación entre el alma y el cuerpo. El alma continuaría una existencia sin el cuerpo, y en el momento de la resurrección, el alma se adheriría al cuerpo restituido como réplica. Así, si bien no habría una identidad entre el cuerpo original y el cuerpo restituido, sí se conservaría una identidad personal entre ambos, pues la esencia de la persona, contenida en el alma, continuaría inalterada en el nuevo cuerpo.

La doctrina de la resurrección corporal es sostenible sólo en base a la fe, y no son concebibles argumentos racionales a su favor, salvo quizás, la conveniencia de creer en ella para dotar de sentido a la acción moral[6]. No obstante, la doctrina sobre la inmortalidad del alma ha contado con varias defensas racionales, y tradicionalmente se ha postulado una serie de argumentos a favor de la existencia e inmortalidad de las almas. En este sentido, la discusión respecto a la inmortalidad tiene una vinculación fundamental con la metafísica y la filosofía de la mente. Pues, en la medida en que se responda si existe o no el alma inmortal, debe tomarse una posición respecto a cuál es la naturaleza del ser y la mente humana. El punto cumbre de la discusión respecto a las almas se reduce al problema fundamental de la filosofía de la mente: ¿es la mente una entidad inmaterial separada del cuerpo, o es más bien el producto de los procesos materiales del cerebro? Esto, a su vez, tiene implicaciones sobre la metafísica: ¿existe sólo una sustancia material, o existen dos sustancias, una material y la otra inmaterial?

En el *Fedón*, Platón expuso tres argumentos a favor de la existencia del alma como entidad inmaterial, así como a favor de su inmortalidad[7]. El primer argumento, postula que todo aquello que tiene un contrario, debe proceder de ese contrario. Por ejemplo, si algo se vuelve más pesado, entonces primero fue menos pesado. Así, lo más pesado proviene de su contrario, a saber, lo menos pesado. En función de eso, el devenir es un ciclo en el cual se alternan realidades contrarias. El sueño es un ejemplo especialmente ilustrativo para Platón: cuando dormimos, previamente estuvimos despiertos, y cuando despertamos, previamente estuvimos dormidos. Si se extiende este ciclo a la vida y la muerte, ha de concluirse que, puesto que la muerte procede de la vida, entonces, la vida procede de la muerte.

Platón se adscribía a una variante de la doctrina de la reencarnación: en función del ciclo de los opuestos, al nacer, procedemos de la muerte, es decir, heredamos una conciencia anterior. En función de este ciclo, cuando morimos, regresaremos a la vida. Y, mientras se cumple este ciclo entre la muerte y el nacimiento, el alma existe como una realidad inmaterial. Así, el hecho de que existe un ciclo que va de la vida a la muerte y viceversa, implica que la muerte no es el final de la existencia, sino su continuación. Y, si bien el cuerpo perece con la muerte, el alma continúa una existencia incorpórea, en espera de reiniciar el ciclo.

Otra versión de este argumento platónico consiste en señalar que, en la medida en que todo tiene un contrario, el cuerpo debe contar con un opuesto. Así como el

---

6 Ver punto 2.5. de este libro.

7 PLATÓN, *Fedón*. Madrid: Alianza Editorial. 1998.

frío es lo contrario al calor, el cuerpo debe contar con una entidad que le sirva de contrario. Pues bien, esa entidad es el alma. Y, puesto que el cuerpo es mortal, entonces su contrario debe ser inmortal.

Estos argumentos resultan muy pobres. Es falso que todo tenga un opuesto y que, por ende, opere un ciclo en función de los contrarios. No es concebible, por ejemplo, un contrario del color azul. En ausencia de opuestos, el color azul ni procede ni va hacia otro color. Lo mismo puede sostenerse respecto a la procedencia de, por ejemplo, los caballos: la cría del caballo procede del caballo, no procede del contrario del caballo (si es que tal cosa es acaso concebible). En función de esto, es dudoso que el cuerpo tenga necesariamente un opuesto, y que la vida proceda de la muerte.

El segundo argumento defendido por Platón en el *Fedón* es aquel que apela a la reminiscencia. Platón señala que, en ocasiones, sabemos cosas que no pudimos haber aprendido en esta vida; por ende, las debimos haber aprendido en una vida previa. Y, la continuidad entre la vida previa y esta vida apunta hacia la existencia del alma inmortal que abandona a un cuerpo con la muerte, y se une a otro con el nacimiento.

Este argumento depende de la aceptación de las formas según el entendimiento platónico, a saber, ideas que no son sensibles (es decir, aprehendidas a través de los sentidos de la percepción), sino inteligibles (es decir, aprehendidas en base al puro pensamiento). Puesto que estas formas son inmateriales, requieren de una entidad inmaterial para aprehenderlas, a saber, el alma. Pues bien, a juicio de Platón, el aprendizaje consiste en extraer del pupilo estas formas que ya están en él. El aprendizaje depende de la previa aceptación de ciertos principios inteligibles, y el hecho de que estos principios sean aprehensibles por los pupilos, sin necesidad de que previamente se los hayan enseñado, es evidencia de que nuestra mente no viene al mundo *tabula rasa*, como una hoja en blanco, sino que recoge conocimientos de vidas pasadas a través del alma.

Una variante contemporánea de este argumento es la frecuencia de los fenómenos conocidos como '*déjà vu*'. Muchas personas informan haber tenido una extraña sensación, en la medida en que se encuentran en un lugar o situación que creen haber vivido antes, pero no están absolutamente seguros sobre los detalles de esa experiencia. A partir de esto, se infiere que esas experiencias proceden de las vidas pasadas, y el alma se encarga de transportarlas a la vida actual.

Estos argumentos tampoco son satisfactorios. El conocimiento de las formas platónicas (vale advertir, por lo demás, que muchos filósofos cuestionan la existencia de esas formas) no es necesariamente atribuible a la inmortalidad del alma. El innatismo es la doctrina que postula que muchas de nuestras conductas e ideas son innatas. La teoría platónica de la reminiscencia en base a la inmortalidad del alma es un tipo de innatismo, pero no es el único. En el siglo XX, un importante paradigma

en la psicología, la llamada 'psicología evolucionista' ha ofrecido buenas explicaciones sobre cómo la evolución ha perfilado conductas e ideas, de manera tal que venimos programados genéticamente hacia cierto tipo de disposición mental. Estas explicaciones permiten conservar la noción de que muchas conductas e ideas no son aprendidas y, con todo, no necesariamente existe un alma inmortal.

Los casos de sensaciones *déjà vu* también tienen explicaciones científicas que no necesitan invocar la inmortalidad del alma y recuerdos de vidas pasadas. Es posible, por ejemplo, que algunas situaciones sean aprehendidas por la mente inconsciente, pero no por la consciente. Cuando se encuentra una situación similar, los recuerdos almacenados en la mente inconsciente pueden salir a relucir, generando la sensación de extrañeza propia del *déjà vu*. De manera similar, un individuo puede olvidar medianamente un evento, y cuando vuelve a encontrarse en una situación similar, puede tener un recuerdo muy vago del primer evento, cuestión que puede conducirlo a la sensación de haber vivido previamente ese momento, pero de forma imprecisa. De nuevo, nada de esto implica la existencia del alma inmortal.

En fechas recientes, se han intentado adelantar argumentos similares a los del *déjà vu*, según los cuales existe evidencia científica que respalda la existencia de la transmigración de las almas. Algunos pseudocientíficos han traído a la palestra casos de niños que, supuestamente, recuerdan vidas pasadas. Estos niños ofrecen datos que, según se alega, no han podido ser conocidos por ellos directamente[8]. No obstante, la evidencia de estos casos ha sido demasiado anecdótica, no ha pasado por estudios que sometan a prueba su validez, y aún en caso de que estos niños aleguen recordar vidas pasadas, ello no constituye evidencia sólida a favor de la transmigración de las almas, pues podrían ser el resultado de falsos recuerdos, un fenómeno psicológico relativamente común.

Otro argumento presentado por Platón en el *Fedón*, apela a la afinidad del alma con las formas. En la filosofía platónica, las formas no son sensibles (es decir, aprehensibles por los sentidos), sino inteligibles (es decir, son aprehendidas por el intelecto). De esa manera, las formas son invisibles y simples, en el sentido de que no están compuestas por varias partes. Los objetos visibles, por su parte, sí están compuestos por varias partes. Ahora bien, esgrime Platón, las formas simples son eternas, mientras que los objetos compuestos son susceptibles de la descomposición y la extinción. El alma, en tanto entidad inmaterial, es afín a las formas simples y eternas, y por ende, debe ser igualmente eterna; es decir, inmortal.

La dificultad con este argumento es que asume la existencia del alma inmaterial para concluir que, en tanto inmaterial, el alma debe ser eterna. Pero, esto termina

8 STEVENSON, Ian. *Children Who Remember Previous Lives.* Macfarland & Company. 2000.

por ser un argumento circular, pues la intención original del argumento es concluir que el alma existe, y no partir de la existencia del alma como premisa. El argumento en cuestión, entonces, asuma la inmaterialidad del alma para demostrar su inmortalidad, pero no se plantea la necesidad de demostrar la inmaterialidad del alma, la cual gratuitamente asume.

René Descartes pasa por ser el gran artífice moderno de la doctrina dualista, y lo mismo que Platón, Descartes ofreció algunos argumentos, no propiamente a favor de la inmortalidad del alma, sino a favor de la existencia de una sustancia diferente y separada del cuerpo, pero con todo, constitutiva de la persona[9].

El primero de estos argumentos apela a la indivisibilidad de la mente. Descartes considera que, mientras que el cuerpo es un conjunto de partes y, por ende, puede ser dividido y descompuesto, la mente es indivisible. Las partes del cuerpo pueden ser divididas en, por ejemplo la mitad de un brazo o un cuarto de una pierna. Pero, la mente no es divisible en el mismo sentido; no es posible obtener un medio deseo o un cuarto de recuerdo. Asimismo, mientras que sí es posible predicar propiedades espaciales sobre el cuerpo (como, por ejemplo, señalar el lado izquierdo o derecho del pulmón), no es posible hacerlo en un mismo sentido con la mente: no tiene sentido, salvo como metáfora, hablar del lado derecho o izquierdo del pensamiento. En función de esto, Descartes opina que el cuerpo es de una naturaleza distinta a la mente, y por ende, ésta debe ser una sustancia aparte, sobre todo al tener en cuenta la dificultad para elaborar predicados espaciales sobre la mente. Y, en tanto el cuerpo es mortal, entonces existe la posibilidad de que el alma, en tanto no idéntica al cuerpo, pueda ser mortal.

Esta argumentación, no obstante, dista de ser convincente, pues es cuestionable que la mente sea una entidad indivisible. La actividad mental es interrumpida por intervalos de sueño, anestesia o inconsciencia. Ello implica una división respecto a la pretendida unidad de la mente. Incluso, podría asumirse la postura de filósofos como David Hume, según la cual la mente es un conglomerado de diversas experiencias que no necesariamente guardan una unidad entre sí.

Más aún, es falso que no pueda haber un 'medio deseo' o un 'cuarto de recuerdo'. Los contenidos mentales pueden variar en diversos grados. Un sujeto puede desear intensamente una comida, al tiempo que desee con menor intensidad una bebida. Ello implica que la categoría mental 'deseo' puede ser dividida. Incluso, aún si no fuere divisible, ello no implica que el alma sea inmortal. Pues, aún siendo indivisible, los contenidos mentales pueden irse diluyendo hasta el punto de extinguirse.

---

9 DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas.* Madrid: Tecnos. 2002.

El argumento de Descartes concluye que el alma, en tanto indivisible, no tiene extensión; es decir, no ocupa ningún espacio. Esto, no obstante, presenta una dificultad: si el alma no tiene extensión espacial y no puede ser dividida, entonces, ¿cómo es posible separar un alma de otra? En el entendimiento teísta convencional, informado por el platonismo y por Descartes, las almas son personales. Ello implica que cada alma mantiene una separación respecto a las otras almas. Pero, si las almas no ocupan espacio, ¿cómo pueden separarse unas de las otras? Sin espacio ni extensión, no es posible postular una separación entre las almas y dotarlas de una identidad personal.

Otro argumento de Descartes a favor de la existencia del alma como sustancia inmaterial separada del cuerpo, procede de su célebre duda metódica. A juicio de Descartes, es posible dudar de la existencia de todo el mundo material, pues debe considerarse la posibilidad de que un genio maligno nos esté engañando con una ilusión. Pero, frente a toda esa duda, al menos conservamos una certeza: el mismo hecho de que estamos dudando. Si estamos dudando, estamos pensando. Y, si pensamos, entonces existimos. En función de esto, podemos dudar del mundo físico con el cual creemos interactuar, pero no podemos dudar del mundo mental; a saber, del mismo hecho de que estamos pensando. Así pues, la mente y el cuerpo deben ser dos sustancias apartes. Pues, si fuesen una misma sustancia, no sería posible poder dudar de la existencia del cuerpo pero no poder dudar de la existencia de la mente.

De nuevo, este argumento tiene una limitante, y no resulta muy convincente. Descartes considera que el cuerpo y la mente no son idénticos, en tanto la existencia del primero puede ser dudada, pero no la existencia del segundo; en este sentido, hay al menos una propiedad que no comparten, y en tanto no comparten absolutamente todas las propiedades, no son idénticos. Ahora bien, la dificultad del argumento radica en que ser un objeto de duda bajo una determinada circunstancia no es realmente una propiedad, pues un objeto podría ser reconocido bajo una descripción, pero quizás no bajo otra. Por ejemplo, alguien podría dudar que Karol Wojtyla fue un papa, pero no dudaría que Juan Pablo II fue un papa. Bajo el argumento de Descartes, en tanto se duda del primero, pero no del segundo, Kojtyla y Juan Pablo II no serían idénticos. Mediante la reducción al absurdo, entonces, el argumento que apela a la duda es refutado.

En fechas recientes, se han planteado nuevas versiones de argumentos que pretenden demostrar la existencia del alma, o al menos de una vida después de la muerte, en base a las llamadas 'experiencias cercanas a la muerte'. En los países occidentales, un creciente número de personas que han estado muy cerca de la muerte, o que han creído que van a morir, reportan haber vivido un conjunto de experiencias que, según parece, mantienen cierta uniformidad entre sí. En casi todas, se repite más o

menos el mismo patrón: un ruido muy intenso, seguido de una sensación de paz y tranquilidad, y una revisión de los eventos más importantes de su vida. Asimismo, quienes tienen estas experiencias reportan la sensación de haber abandonado su cuerpo y observarlo desde arriba. Incluso, algunos alegan haber escuchado conversaciones de personas a su alrededor, aún en el momento en que se presumían muertas, debido a ausencia de signos vitales. Tras abandonar el cuerpo, quienes han vivido estas experiencias reportan penetrar un túnel con una fuerte luz al final, a la cual se acercan. Una vez alcanzada la luz del túnel, muchas personas reportan encuentros con personas ya fallecidas. Lo sorprendente de estas experiencias es que, si bien presentan ciertas variaciones en función del contexto cultural en el que ocurren, mantienen una unidad, cuestión que amerita una explicación rigurosa.

Las 'experiencias cercanas a la muerte' se han convertido en un fenómeno de explotación comercial, de forma tal que es plausible que, dado el furor mediático que las rodea, muchas personas estén condicionadas a reportarlas. No obstante, ello no implica que las experiencias narradas sean fraudes y no sean subjetivamente verdaderas. Pero, como se sabe, existe un importante trecho entre una experiencia subjetivamente verdadera y una realidad objetiva. Así, el hecho de que muchas personas reporten este tipo de experiencias y honestamente las sientan como reales no implica que estas experiencias sean objetivamente reales. Y, aún si esas experiencias fueren objetivamente reales, de ello no se sigue que el alma sea inmortal; sólo confirmaría una existencia incorpórea.

Si bien, a simple vista, estas experiencias podrían ser indicativas de una vida después de la muerte, algunas explicaciones científicas son plausibles, ninguna de las cuales apela a una existencia *post mortem*. En primer lugar, si bien las experiencias cercanas a la muerte mantienen cierta unidad independientemente del contexto cultural, no deja de ser cierto que aún así presentan variantes culturales, cuestión que refleja la incidencia que las expectativas pueden tener sobre estas experiencias. Así, por ejemplo, en países cristianos, quienes tienen estas experiencias suelen ver a Jesús al final del túnel, mientras que los hindúes suelen a ver a personajes de la mitología hindú.

Experiencias como la sensación de abandonar el cuerpo pueden ser inducidas por la administración de drogas alucinógenas como el LSD y sus derivados. Es de sobra conocido que ciertas alucinaciones también pueden ser inducidas mediante la estimulación eléctrica de algunas zonas del cerebro. Así, estas experiencias no implican la existencia de una vida después de la muerte, pues en otras condiciones también pueden ocurrir. Con todo, muchas experiencias cercanas a la muerte ocurren con personas a quienes no se les han aplicado ninguna droga, de forma tal que habría que buscar otras explicaciones.

Mucho más que la influencia externa de las drogas, es plausible que las reacciones químicas del mismo cerebro frente a situaciones traumáticas o de alto estrés propicien las experiencias en cuestión. En momentos de crisis, el cerebro libera endorfina como mecanismo de defensa, con la finalidad de amortiguar el dolor y generar sensaciones placenteras. Esto puede propiciar la sensación de paz y tranquilidad que caracteriza a las experiencias cercanas a la muerte[10].

La experiencia del túnel (una de las más repetidas en las experiencias cercanas a la muerte) puede ser explicada científicamente de diversas maneras. Según una teoría adelantada por Susan Blackmore, en momentos de crisis cardíacas, anoxia (falta de oxígeno), y también durante la aplicación de anestesia con quetamina (una sustancia química anestésica), el funcionamiento de las neuronas puede alterarse, al punto de generar lo que los científicos llaman 'ruido neural', a saber, un estado en el cual se limita la capacidad de procesar información sensorial adecuadamente. Si en la corteza visual del cerebro se genera un excedente de células que regulan las imágenes representadas en la parte central de la retina, y un déficit de las células que regulan las imágenes de la periferia, puede propiciarse que en la visión se genere un punto blanco en el centro, cuyo tamaño aumenta progresivamente, dando la sensación de atravesar un túnel con luz al fondo[11].

La revisión de los momentos más importantes de la vida también puede tener explicaciones científicas. La estimulación de células en el lóbulo temporal del cerebro, así como ciertas formas de epilepsia, pueden producir experiencias instantáneas que son parecidas a la revisión de la vida. De la misma manera, el ruido neural puede también propiciar situaciones como éstas. Las mismas explicaciones pueden extenderse a los encuentros con personas ya fallecidas. Así como las alucinaciones pueden ser inducidas por drogas o la estimulación eléctrica de determinadas zonas del cerebro, las circunstancias físicas que suelen presentarse en momentos críticos también pueden propiciar alucinaciones. Más aún, es especialmente significativo que la mayoría de los niños que atraviesan experiencias cercanas a la muerte reportan encontrarse, no con personas ya fallecidas, sino con amigos que aún viven (presumiblemente porque los niños casi no tienen amistades que han fallecido).

Por otra parte, la noción sobre la existencia incorpórea de un alma inmortal plantea varios problemas, y éstos constituyen argumentos en contra del dualismo. El principal problema que se plantea es la interacción entre alma y cuerpo. Si, como se postula, el alma es una sustancia inmaterial, ¿cómo, entonces, puede tener una

10 BLACKMORE, Susan. *Consciousness: A Very Short Introduction.* Oxford University Press. 2005.
11 Ibídem.

incidencia sobre el cuerpo, el cual se asume como material? ¿En base a cuál fuerza un mero pensamiento puede tener incidencias causales sobre un objeto físico? Si, por ejemplo, el deseo de comer una manzana es un evento inmaterial; entonces este evento inmaterial propicia el evento material de hacer que el cuerpo se dirija hacia la manzana y la coma. Pero, esta explicación no resulta racionalmente satisfactoria; antes bien, es análoga al alegato según el cual, un evento como, por ejemplo, el trueno, aparece abruptamente en forma de *deus ex machina,* a saber, como un fenómeno no causado.

Si el alma inmaterial tiene la capacidad de interactuar con el cuerpo material, e incidir sobre él, entonces cada acción es producto de una suerte de telepatía, en la cual, las mentes pueden mover los objetos. La telepatía es un concepto que no ha resistido la menor verificación en múltiples experimentos, pero aún si se asumiere que, en efecto, la telepatía sí ocurre y la interacción de la mente con el cuerpo es análoga a ella, queda aún por explicar por qué una determinada mente sólo tiene incidencia causal sobre un determinado cuerpo. Si la mente es inmaterial y no tiene extensión, pero con todo tiene la capacidad de interactuar con la materia, entonces, en tanto no está confinada a ningún espacio en particular, podría incidir causalmente sobre cualquier cuerpo.

Otra dificultad que enfrenta el concepto del alma y, por extensión, constituye otro argumento en contra del dualismo, hace referencia al momento preciso en que surge el alma. Tanto el óvulo como el espermatozoide están constituidos enteramente por materia, y su unión en el momento de la fertilización obedece a procesos químicos y físicos, en los cuales no son evidentes eventos mentales. Asimismo, la gestación del embrión también parece obedecer a procesos estrictamente materiales. Si la gestación del embrión es un proceso enteramente material, entonces el resultado de esa gestación es un ser constituido enteramente por una sustancia material.

A esto, el teísta podría objetar que Dios, en un momento determinado de la gestación, o incluso en el mismo momento de la fecundación, dota al embrión con el alma. De hecho, esta premisa justifica buena parte de la oposición religiosa, no sólo al aborto, sino incluso a la investigación y uso de células madres, en tanto consideran que el óvulo fecundado ya contiene el alma. Semejante alegato reposa sobre un acto de fe, pues no es ni verificable ni falseable (¿cómo se puede verificar el alma en un embrión, si precisamente se supone inmaterial, y por ende, imperceptible?).

Pero, aún si se dejase de lado esta objeción y se aceptase que, en efecto, Dios provee el alma en el momento de la fecundación, aún queda por resolver un problema similar al que anteriormente hemos planteado respecto a la resurrección y la evolución: ¿en qué momento preciso de la evolución humana, apareció el primer espécimen con alma? La teoría de la evolución hace énfasis en el gradualismo, a saber,

la evolución opera muy lentamente, y las transformaciones que van modificando a las especies son muy graduales. No obstante, la aparición del alma no habría sido un proceso gradual; antes bien, debió haber aparecido abruptamente en un primer homínido. Dado el gradualismo evolutivo, el primer homínido con alma debió descender de unos progenitores no muy físicamente diferentes de él, pero, a diferencia de sus progenitores, sí tuvo alma. En función de esto, la decisión divina respecto a quién tendría o no tendría alma sería totalmente arbitraria.

El argumento de mayor peso en contra del dualismo, no obstante, proviene de los avances de la neurociencia. A medida que los avances científicos han permitido una exploración más profunda sobre el funcionamiento del cerebro, cada vez más se fortalece la tesis según la cual cada evento mental tiene un correspondiente evento cerebral.

Si bien los estudios neuronales son relativamente recientes, desde hace tiempo se ha tenido intuición de que existe una correspondencia entre eventos mentales y eventos cerebrales. El sentido común informa que, si un individuo se embriaga o toma alucinógenos, esto tiene una incidencia directa sobre el funcionamiento de su cerebro, lo cual incide sobre los eventos mentales sucesivos.

Las investigaciones respecto a los daños cerebrales favorecen las posturas materialistas respecto a la naturaleza de la mente. Desde hace tiempo se conoce que ciertos daños cerebrales pueden alterar significativamente la conformación mental de un individuo. El caso más emblemático es el de Phineas Gage, un trabajador del siglo XIX que, tras sufrir un accidente que le destruyó los lóbulos frontales, atravesó una profunda modificación mental: antes del accidente, era un hombre afable y cordial; tras el accidente, su personalidad cambió radicalmente y se volvió mucho más agresivo y solitario[12]. Si la mente de Gage hubiese sido una entidad separable de la materia, habría permanecido inalterada tras el accidente. El caso de Gage parece indicar que los cambios cerebrales inciden sobre los cambios mentales, y que la mente es reducible a las operaciones físicas del cerebro.

El mismo reto es planteado por las enfermedades neurológicas, como el Alzheimer, las cuales directamente perjudican las facultades mentales de los afectados. Más aún, experimentos con monos también han sugerido que, al manipular ciertas áreas del cerebro, consistentemente se adquieren los mismos cambios de estados mentales.

Bajo este esquema, entonces, cada pensamiento, emoción, deseo, recuerdo, temor (en fin, el conjunto de sensaciones que constituyen la mente), es propiciado por una manera específica en que las neuronas alojadas en el cerebro se organizan. La mente, entonces, no sería una sustancia separada del cuerpo; antes bien, la mente se-

---

12 DAMASIO, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Penguin. 2005.

ría el resultado de la organización física del cerebro. El repertorio de posibles eventos mentales es vastísimo, y a simple vista, resulta muy improbable que el vastísimo tamaño de combinaciones de eventos mentales tenga una correspondencia con los eventos cerebrales. Cada pensamiento, cada fantasía, cada temor, etc., implicaría un estado diferente del cerebro, cuestión que resulta contra-intuitiva.

Pero, los descubrimientos respecto a la naturaleza del cerebro son cada vez más sorprendentes. Se estima que en el cerebro humano se alojan entre cien y quinientos trillones de sinapsis (puntos de comunicación de una neurona con otra); no en vano, el cerebro humano es frecuentemente catalogado como la más compleja organización de materia en el universo. Dado el vasto volumen de posibilidades de organización neuronal en el cerebro humano, entonces, es plausible que cada evento mental sea causado por un evento cerebral específico.

No obstante, esta manera de concebir la mente trae un problema que ha merecido mucha discusión. Si la mente no es una sustancia inmaterial separada del cuerpo, sino que, antes bien, es el resultado de combinaciones químicas y físicas en la organización neuronal del cerebro, entonces los eventos mentales obedecen a las leyes de la física, como cualquier otro evento material. Ahora bien, si asumimos que las leyes de la física son constantes (a saber, que por cada evento físico se espera una sucesión constante de otro evento físico), entonces ello implica que no contamos con el libre albedrío, pues cada una de nuestras decisiones no son propiamente autónomas, sino que han estado determinadas por una organización específica del cerebro, y esta organización específica del cerebro ha sido causada por otros eventos físicos, tanto internos como externos. En este sentido, no tendríamos un verdadero control sobre nuestras acciones, pues la manera en que se organiza el cerebro determina que tomemos unas acciones específicas.

Así, por ejemplo, la decisión de leer este libro obedece a una configuración específica de las neuronas del cerebro. Y, esa configuración neuronal es causada por otros procesos físicos, y ésos por otros, y así sucesivamente. Si se estira esta cadena causal de eventos físicos que, en tanto obedecen a leyes constantes, cada causa siempre propicia una consecuencia determinada, entonces cabe pensar que, desde el origen del universo con el *Big Bang*, todos los eventos, en tanto físicos, han estado determinados para que así ocurran. Y, puesto que nuestras acciones y pensamientos son producto de esa determinación física, no estamos en capacidad de elegir de otro modo. Sin un alma que, en tanto inmaterial, escape a la determinación que rige a los eventos físicos constantes, no es posible contar con un libre albedrío para poder elegir las acciones. De esa manera, el problema tradicionalmente planteado en torno a la incompatibilidad de la omnisciencia divina con la libertad humana tiene una vertiente secular en la contradicción entre predeterminación causal y libre albedrío.

Tradicionalmente, se han ofrecido tres respuestas a esta objeción. En primer lugar, algunos han alegado que el determinismo es falso, entre otras razones, debido a que las leyes de la física no son realmente constantes. Antes bien, a nivel cuántico, pueden surgir fenómenos no causados, pero esto es un asunto muy debatido entre físicos.

Una segunda opción es aceptar que, en efecto, el libre albedrío no existe. Sin libre albedrío, no obstante, no habría ninguna posibilidad de establecer criterios morales, pues la capacidad de decisión libre es una premisa fundamental para juzgar el carácter moral de una conducta. Si un delincuente ha estado determinado a obrar mal, ¿cómo podemos justificar su castigo, si no tuvo otra opción? Algunos filósofos que niegan la existencia del libre albedrío no creen que la inexistencia del libre albedrío implique la abolición de la moral y el castigo. Pues, así como el delincuente ha estado predeterminado a delinquir, los jueces están predeterminados a castigar esas acciones, y con ese castigo, determinar una disuasión para futuros crímenes.

Esas dos alternativas son conocidas como 'incompatibilistas', en tanto postulan que el libre albedrío es incompatible con el determinismo; la primera postula la inexistencia del determinismo, la segunda postula la inexistencia del libre albedrío. No obstante, nos resulta muy intuitivo que las leyes de la física son constantes y que, con todo, conservamos el libre albedrío. Una tercera alternativa, el 'compatibilismo', intenta explicar cómo, aún frente al determinismo, puede conservarse el libre albedrío. En opinión de los compatibilistas, una acción es libre cuando no existe un agente personal que interfiera en la decisión que se tome respecto a esa acción. Aún si existe una predeterminación física a actuar de determinada manera, las acciones siguen siendo libres si no son sujetas de coacción por parte de algún agente. Así, la configuración cerebral de un individuo puede determinarlo a comportarse de una manera (por ejemplo, delinquir), pero, si ningún agente lo ha forzado a actuar de esa manera (por ejemplo, amenazarlo con una pistola), entonces esa acción puede considerarse libre y determinada a la vez.

Esta alternativa pareciera ser una escapatoria meramente semántica, pues no hace más que redefinir la palabra 'libre'. Y, como tal, dista de ser satisfactoria. Por ejemplo, alguien con el síndrome de Tourette (un desorden neuronal que provoca conductas compulsivas, especialmente tics) puede maldecir compulsivamente y, como consecuencia de ello, causar situaciones sociales vergonzosas. Bajo el entendimiento compatibilista, esa acción sería libre, pues ningún agente humano ha forzado al individuo en cuestión a actuar de esa manera. Pero, intuitivamente reconocemos que, en realidad, esa acción no es libre, pues el individuo en cuestión no tiene otra opción: su organización neuronal establece que actúe de esa, y no de otra manera.

Una alternativa compatibilista más persuasiva consiste en señalar que la organización cerebral del ser humano es de tal complejidad, que no es posible elaborar

predicciones certeras respecto a la conducta humana. Y, en tanto carecemos de un conocimiento absoluto sobre la conducta humana, sólo podemos tener expectativas, pero no certezas, sobre la conducta futura de los individuos. En función de esto, puesto que los individuos tienen la capacidad de actuar de manera diferente a cómo se espera de ellos (pues, valga repetirlo, sólo se tienen expectativas, pero no certezas al respecto), el libre albedrío se conserva. En rigor, no obstante, esta alternativa pareciera postular que conservamos una *apariencia* de libre albedrío, pero pese a esta apariencia, el libre albedrío no existe: si bien no tendríamos la capacidad de predecir la conducta humana con certeza, todo parece indicar que, independientemente de que la podamos predecir certeramente, la conducta humana no es libre, pues es determinada por las leyes que rigen a la materia.

En vista de estas dificultades, quizás éste sea el argumento más persuasivo a favor de la existencia del alma; a saber, que sin ella, no contamos con libre albedrío. Pero, el alma inmaterial enfrenta los problemas que ya hemos reseñado. Quizás, los incompatibilistas que niegan la existencia del libre albedrío tengan razón y, con ello, se evitan los problemas planteados por la existencia del alma, y los problemas planteados a las alternativas compatibilistas. No obstante, muy pocos filósofos se han atrevido a asumir una postura que niegue el libre albedrío, en buena medida porque exige mucha valentía (en efecto, la idea de que no somos libres resulta comprensiblemente aterradora). En todo caso, si se apela a la existencia del alma para poder conservar el libre albedrío y el determinismo que rige a la materia, ello sólo constituiría un argumento a favor de la existencia de una sustancia inmaterial, pero no necesariamente inmortal.

4.3. Problemas planteados por la reencarnación

Una variante de la doctrina de la inmortalidad del alma es la reencarnación, doctrina según la cual el alma abandona al cuerpo con la muerte de éste, pero transmigra para ocupar un nuevo cuerpo al momento de nacer. Si bien no siempre la ha acompañado a lo largo de la historia de las religiones, un importante corolario de la doctrina de la reencarnación es la doctrina del *karma*: las acciones de esta vida tendrán una incidencia directa sobre el estatuto y sufrimiento de la próxima vida. En este sentido, el sufrimiento es explicado como el castigo por las malas acciones cometidas en vidas pasadas, y las buenas acciones contribuyen a reencarnar en un mejor estatuto en la siguiente vida[13].

---

13 Ver punto 3.1.2. de este libro.

La doctrina de la reencarnación reposa sobre la premisa de que existe el alma inmaterial; ya hemos visto que esta premisa no está exenta de problemas. Pero, aunada a ella, la doctrina del *karma* y la reencarnación enfrenta otros problemas. El primero de ellos alude al número de almas existentes. Bajo el entendimiento de las religiones occidentales, cada alma es directamente creada por Dios; en otras palabras, por cada cuerpo que ha existido, también ha existido un alma. Por su parte, bajo el entendimiento de las religiones originarias de Oriente, el número de almas siempre ha sido el mismo, pues éstas se reciclan continuamente, en la medida en que abandonan un cuerpo y ocupan otro.

Ahora bien, el tamaño de la población mundial no ha sido estable. De esa manera, si bien el número de almas es presumiblemente constante, el número de cuerpos que albergan esas almas no es constante. Por ejemplo, en el año 8000 a.C. la población mundial era de cinco millones de personas; presumiblemente, en ese momento existían cinco millones de almas. En el año 1 d.C., la población mundial era de trescientos millones de personas; presumiblemente el número de almas en ese momento era mayor, a saber, trescientos millones. Pero, esto contradice el alegato inicial, según el cual, el número de almas es constante.

Una manera de intentar resolver este problema consiste en alegar que el ciclo de reencarnaciones no rige exclusivamente a la especie humana. La ley del *karma* puede determinar que, a partir de las malas acciones de una vida, la próxima reencarnación no sea propiamente en un ser humano, sino en una cucaracha u otro organismo. Así, es posible que, si bien la población humana puede aumentar, la población de otras especies puede descender, y ello mantiene el balance necesario para postular el número constante de almas.

No obstante, esta alternativa no coincide con lo que conocemos respecto a la historia natural de la vida en base a la teoría de la evolución. Pues, muy probablemente, la actual biodiversidad es descendiente de un hipotético ancestro común, de forma tal que el número de organismos en la biosfera no ha sido constante: en algún momento, debió existir sólo un organismo, y de éste, descienden todos los demás.

Una segunda alternativa al problema del número de almas apela a la doctrina budista según la cual, la conciencia puede extinguirse en la medida en que se escape al ciclo de reencarnaciones. Así, el número de almas no es necesariamente constante, pues algunas pueden disolverse en el infinito cósmico. Sin embargo, esta alternativa sólo explicaría cómo el número de almas desciende, pero no cómo asciende. Y, si bien la población humana mundial ha descendido en algunos momentos de la historia, la tendencia ha sido a aumentar.

El tercer intento de solución a este problema, señala que, entre el momento en que el alma abandona un cuerpo con la muerte, y se introduce en otro en el momento del nacimiento, puede mediar un largo período. De esa manera, el alma puede

existir en forma incorpórea, en espera de ocupar un cuerpo, en caso de que hubiere un déficit de ellos. Así, el número de almas existentes excede el número de cuerpos existentes. Esta explicación es lógicamente posible, pero enfrenta los problemas que ya hemos planteado en torno a la posibilidad de una existencia personal incorpórea. Y, esta alternativa deja un vacío explicativo respecto a cuál es la actividad de las almas mientras esperan introducirse en un cuerpo. Más aún, si nos adherimos al punto de vista según el cual la reencarnación sólo rige a los seres humanos, aún si se admite que existen almas incorpóreas, algunas han tenido que ocupar un cuerpo por primera vez después que otras, de forma tal que no todos los seres humanos han tenido vidas pasadas, o al menos no en la misma proporción.

Otros problemas se plantean en torno a la doctrina del *karma*. A simple vista, la doctrina del *karma* constituye una respuesta eficiente respecto al problema del mal: todo sufrimiento es justificado y explicable en función de las acciones cometidas en vidas pasadas. Pero, el hecho de que no recordemos vidas pasadas constituye un problema en la justificación de los sufrimientos de esta vida como castigo por las acciones de vidas pasadas. Hemos visto que, a juicio de Platón, sí recordamos vidas pasadas, pero inclusive entre la mayoría de las personas que aceptan la doctrina de la reencarnación, no existe un recuerdo de vidas pasadas. Y, si bien algunos testimonios alegan recordar vidas pasadas, la evidencia que respalda estos alegatos es muy débil.

Un castigo tiene sentido y es moralmente justificable siempre y cuando el castigado tenga conciencia respecto a la falta que amerita su castigo. Los sistemas jurídicos modernos, por ejemplo, no encuentran moralmente justificable condenar a enajenados mentales, precisamente porque éstos no comprenden el motivo que yace tras el castigo que se les aplica, ni tienen conciencia de la falta que cometieron. Pues bien, no es moralmente justificable ser castigado en esta vida, por una falta o conjunto de faltas que se cometieron en una vida anterior no recordada.

De acuerdo a la formulación más común de la doctrina del *karma*, cada sufrimiento constituye un castigo por una falta similar cometida en una vida anterior. Así, por ejemplo, si se es víctima de un robo, ese sufrimiento es un castigo por haber robado en vidas pasadas. Ahora bien, en tanto todos morimos, entonces ha de concluirse que todos hemos sido asesinos en el pasado, pues recibimos una pena similar a la falta anteriormente cometida. De esto se sigue que todo aquel que haya vivido sin cometer un asesinato reencarnará en una vida que no sufrirá la muerte; pero, sabemos que esto no ocurre, pues todos somos mortales.

Más aún, las enfermedades plantean otro problema al *karma*. Si cada sufrimiento es una acción similar a una falta cometida en vidas pasadas, entonces no es posible justificar los sufrimientos de enfermedades y otros males naturales que no son causados por ningún agente moral.

Aún otra dificultad planteada en torno a la doctrina del *karma* radica en el origen del sufrimiento. Según la doctrina en cuestión, todo sufrimiento es el castigo por las acciones de una vida pasada. Ahora bien, hubo de haber un momento cuando el ciclo de reencarnaciones tuvo un inicio. Pero, si a esa primera vida no la antecedieron otras vidas, ¿cómo pueden explicarse los sufrimientos de esa primera vida?

A esto pueden plantearse tres alternativas de respuesta. Primero, puede alegarse, a la manera tradicional de las religiones orientales, que el ciclo de reencarnaciones no tuvo inicio, sino que se extiende en el pasado infinitamente. Esta alternativa no resulta plenamente inteligible, y no hace más que postergar indefinidamente el problema respecto al origen del sufrimiento, sin una respuesta satisfactoria.

Segundo, puede alegarse que no debe asumirse que en la primera vida hubo sufrimiento. Pudo haber sido una vida idílica sin sufrimientos, pero con todo, con malas acciones. Y, el castigo por las malas acciones habría comenzado en la *segunda* vida. Tercero, puede disputarse el alegato tradicional según el cual, el sufrimiento es el castigo por las acciones cometidas en vidas pasadas; antes bien, las malas acciones de una vida pueden castigarse en esa misma vida. De esa manera, el sufrimiento de la primera vida sería consecuencia de las malas acciones de esa misma primera vida. Esta alternativa, no obstante, plantearía que el sufrimiento en la primera vida empezó debió empezar después de que la persona alcanzase la madurez como para asumir responsabilidad moral por sus malas acciones; pero sabemos que, ya desde la infancia, los seres humanos sufren.

La doctrina del *karma* también enfrenta el mismo problema que las teodiceas que interpretan al sufrimiento como castigo por el pecado[14]. Si todo sufrimiento es un justo castigo, entonces todas nuestras malas acciones que estén dirigidas a hacer sufrir a los demás, también son un medio de castigo. Y, en tanto contribuimos al castigo de los demás, no tenemos responsabilidad moral. Si la ley del *karma* utiliza al sufrimiento como medio de castigo, entonces termina por predeterminar las malas acciones, y en tanto nuestras malas acciones han sido predeterminadas, ya no contamos con el libre albedrío: si la ley del *karma* es verdadera, entonces existe una mecánica que castiga, y nuestras malas acciones no serían propiamente libres, sino un mecanismo del *karma* para castigar. Así, toda acción mala no es reprochable, pues además de estar predeterminada por la ley del *karma*, contribuye a la justicia del mundo.

De la misma manera, si se asume que el ciclo de reencarnaciones no involucra exclusivamente a los seres humanos, sino que también incluye a los animales (e incluso,

---

14 Ver punto 3.1.2. de este libro.

según algunas versiones, a todos los seres vivos), se plantea nuevamente el problema de la responsabilidad moral. Pues, tenemos la intuición de que los animales no tienen libre albedrío ni responsabilidad moral en sus acciones. Sin el libre albedrío, los animales no tienen la capacidad de cometer ni buenas ni malas acciones. Pero, sin la capacidad de cometer acciones moralmente evaluables, ¿cómo puede un animal reencarnar en un ser humano, si precisamente asumimos que el animal no tiene la capacidad de acción moral y, por ende, está desprovisto de oportunidad para mejorar su estatuto en el ciclo de reencarnaciones?

4.4. Problemas planteados por las doctrinas en torno al Juicio Final

En las religiones monoteístas, el corolario a las doctrinas sobre la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad del alma, es la doctrina sobre el Juicio Final. Según esta doctrina, tras la resurrección de los cuerpos, Dios juzgará a cada hombre según sus vidas (como hemos visto, no existe un consenso respecto a cuál es el criterio que Dios empleará para llevar a cabo el Juicio). El destino de los hombres tras el Juicio Final presenta dos posibilidades: unos irán al cielo (también llamado el 'paraíso'), un lugar de felicidad junto a Dios, donde el sufrimiento no existe; otros irán al infierno, un lugar de eterna condena y sufrimientos, separados de Dios.

La doctrina del infierno plantea algunos problemas filosóficos. El primero de ellos es una variante del problema del mal. Según el entendimiento religioso convencional, el infierno es un lugar de tormento y condena. Pero, en tanto Dios es bueno, no esperamos de Él que perjudique a algunos hombres con terribles suplicios, pues semejantes condenas no pueden provenir de un agente bueno.

Frente a este problema, se pueden presentar dos respuestas. La primera respuesta considera al infierno un castigo: Dios estaría condenando a aquellos que merecen ser condenados. Pero, puesto que el castigo implica la imposición de una pena que propicia el sufrimiento de quien la recibe, entonces debe plantearse esta pregunta: ¿puede un Dios bueno castigar?

Esta pregunta puede responderse planteando como analogía las justificaciones éticas del castigo en los sistemas judiciales. Los jueces continuamente imponen castigos sobre los criminales, y con todo, no solemos considerarlos inmorales en función del castigo que imponen sobre los demás. De hecho, en la filosofía del derecho, existen varias justificaciones éticas del castigo.

Un primer conjunto de justificaciones éticas del castigo son derivadas del consecuencialismo (la doctrina ética que estima una acción, no en función de su valor intrínseco, sino en función de las consecuencias derivadas de la acción). Así, la primera justificación consecuencialista del castigo es la disuasión. En la medida en que

un delito se castigue con una pena desagradable sobre el delincuente, el resto de la sociedad tendrá menores motivaciones para delinquir. Pues, el castigo servirá como advertencia de lo que ocurrirá a quienes infrinjan la ley. En este sentido, el castigo es disuasorio de futuros delitos.

Una segunda justificación consecuencialista del castigo, vinculada a la primera, es la rehabilitación. En la medida en que el delincuente recibe un castigo por un crimen cometido, se le disuade de cometer futuros crímenes. Y, mientras es separado del resto de la sociedad, es sometido a un proceso pedagógico que le permite aprender a no volver a delinquir. En este sentido, el castigo no sólo disuade al resto de la sociedad respecto a potenciales crímenes, sino que también disuade al mismo delincuente para que, cuando sea reinsertado en la sociedad, no vuelva a delinquir; a la vez que, en la reorientación de su conducta durante el tiempo del castigo, se le rehabilita para formarlo como un nuevo ciudadano.

La tercera justificación consecuencialista del castigo es la incapacitación. Una persona que ha cometido un crimen tiene altas probabilidades de volverlo a cometer. En función de esto, requiere ser incapacitado para que no siga cometiendo crímenes y perjudique al resto de los miembros de la sociedad. Esta incapacitación se logra con el castigo.

Además de las justificaciones consecuencialistas del castigo, los filósofos del derecho suelen formular justificaciones deontológicas; a saber, aquellas que valoran el castigo, no en función de las consecuencias que se deriven de éste, sino en función del valor intrínseco de la retribución. A juicio de los deontologistas, en honor a la retribución es intrínsecamente justo que el criminal reciba castigo, incluso si de ello no se deriva ninguna consecuencia positiva.

De esa manera, si un juez tiene una justificación ética en su facultad de condenar a los criminales, entonces amerita considerar hasta qué punto Dios, en el Juicio Final, tiene una justificación ética para castigar. Así, conviene evaluar las cuatro justificaciones éticas del castigo (disuasión, rehabilitación, incapacitación y retribución) extendidas a la doctrina del infierno.

La rehabilitación no parece ser viable como justificación del infierno. El objetivo de la rehabilitación es propiciar que el delincuente, una vez reinsertado en la sociedad, haya sido educado (tanto por métodos disuasorios como por métodos persuasivos) y no reincida en el crimen. El infierno, por su parte, implica una condena eterna, de forma tal que el condenado no es reinsertado en una sociedad también conformada por individuos no condenados. De esa manera, si bien la rehabilitación puede ser una justificación ética para el castigo que prevé una futura reinserción en la sociedad, no es adecuado como una justificación para un castigo eterno.

No obstante, la doctrina católica del purgatorio podría rescatar la justificación del castigo como rehabilitación. Según esta doctrina, antes de entrar en el paraíso, algunas almas son enviadas al purgatorio, a fin de sufrir un castigo que servirá como purificación para la futura entrada al paraíso. Presumiblemente, este castigo temporal propicia que las almas se rehabiliten, de la misma manera en que los sistemas judiciales esperan que los criminales se rehabiliten.

La disuasión sí parece ser una justificación ética del infierno más solida. En la medida en que se conoce cuál será el terrible destino de aquellos que pequen contra Dios, los hombres tienen una mayor motivación para no pecar. Esta justificación es el complemento del argumento moral kantiano, según el cual, para que la acción moral coincida con la felicidad, debe existir garantía de una justicia divina en la ultratumba[15]. La doctrina del infierno tiene la justificación utilitaria de prevenir contra potenciales acciones inmorales. Podría alegarse que semejante prevención reposa sobre una burda amenaza, pero es perfectamente racional prevenir malas acciones por medio de la disuasión, la cual implica cierto tipo de amenaza. Lo discutible puede ser, en todo caso, si la amenaza de castigo escatológico tiene o no poder disuasorio racional, pues no existe evidencia que respalde la existencia del infierno.

La incapacitación también puede ser aceptada como justificación ética del infierno. En el Juicio Final, Dios necesita aislar a los pecadores para que no perjudiquen a los salvados. No obstante, en tanto omnipotente, Dios podría incapacitar a los pecadores sin necesidad de imponer sobre ellos un castigo desagradable; Dios podría, por ejemplo, permitir que los pecadores coexistan en el paraíso junto a los salvados, y en el caso de que vuelvan a incurrir en el pecado, podría interferir en sus acciones para prevenir que éstas perjudiquen a los demás. Esto, no obstante, podría considerarse una interrupción del libre albedrío; pero, por otra parte, la intención del castigo como incapacitación es, precisamente, limitar el libre albedrío para prevenir que con sus acciones continúen perjudicando.

La cuarta justificación ética del castigo, a saber, la retribución, también puede ser extendida a la justificación del infierno. Resulta intuitivo que uno de los principios de la justicia sea la retribución: dar a cada quien lo que corresponde. En función de esto, Dios, en tanto justo, debe administrar premios y castigos en función de lo merecido por cada quien. Esta concepción retributiva de Dios, no obstante, conduce al problema planteado por la contradicción con el atributo de misericordia[16].

---

15 Ver punto 2.5 de este libro.

16 Ver punto 3.2. de este libro.

En principio, entonces, es viable una justificación ética del castigo, y el hecho de que Dios condene con sufrimientos a algunas personas no compromete su bondad, siempre y cuando se admita que la justicia, y no propiamente la misericordia, forma parte de la bondad divina. No obstante, esta solución no es enteramente satisfactoria, pues queda aún por preguntarse: si Dios es omnipotente, ¿por qué permite que los hombres pequen? Un Dios bueno y omnipotente evitaría que las personas pequen y, como resultado, evitaría el sufrimiento del castigo. La respuesta tradicional a esta objeción es que, si Dios evita que las personas pequen, estaría irrumpiendo sobre su libre albedrío. El riesgo de pecar y, como consecuencia, sufrir el castigo infernal, es el mal que conduce al bien mayor del libre albedrío. No obstante, ya hemos visto las dificultades que se plantean en torno a esta cuestión[17].

Con todo, aparecen nuevos problemas frente a la doctrina del infierno. Según el entendimiento monoteísta convencional, el castigo infernal es infinito. En tanto infinito, la condena tiene el mismo grado para todos los condenados. Pero, esto compromete la justicia del infierno, pues postula el mismo castigo para personas cuyos pecados tienen diferentes proporciones. Así, por ejemplo, no es justo que un ladronzuelo de pan reciba el mismo castigo infernal que un genocida. Frente a este problema, algunos teólogos admiten que existen diferentes grados en el castigo infernal. A su juicio, si bien el infierno es un castigo infinito, esta infinitud se refiere a la eternidad del castigo, pero no propiamente a su intensidad. En este sentido, tanto el ladronzuelo de pan como el genocida recibirían un castigo eterno, pero el sufrimiento del primero sería menos intenso que el sufrimiento del segundo.

No obstante, esto conduce al problema filosófico más importante en torno a la doctrina del infierno. Las faltas cometidas por los pecadores son finitas, pero reciben un castigo infinito. No parece justo que una falta finita y temporal sea retribuida con un castigo eterno, a saber, infinito.

La alternativa aniquilacionista es frecuentemente presentada como respuesta alternativa a este problema. Según el aniquilacionismo, los pecadores no resucitarán; antes bien, su existencia se aniquila con la muerte. Una variante del aniquilacionismo admite la posibilidad de que los pecadores resuciten para recibir un castigo, pero éste es sólo temporal, pues tras recibir el castigo infernal, serán aniquilados. En función de esto, Dios no castigaría infinitamente por pecados finitos.

La alternativa aniquilacionista, no obstante, no es enteramente satisfactoria. Resulta intuitivo que en los sistemas judiciales, la pena de muerte es más severa que la cadena perpetua. En función de esto, puede tomarse como analogía de la pena de

17 Ver punto 3.2. de este libro.

muerte la aniquilación de la existencia; y el castigo infernal eterno como analogía de la cadena perpetua. La extinción de la existencia intuitivamente resulta más severa que el castigo prolongado. No obstante, estas intuiciones no son universales. Los debates en torno a la eutanasia han traído a la palestra la posibilidad de considerar que la extinción de la existencia es un trato mucho más misericordioso que una vida de sufrimientos prolongados. Más aún, la analogía de la aniquilación de la existencia y el castigo temporal, con la pena de muerte y la cadena perpetua, no es enteramente satisfactoria, pues la cadena perpetua no es propiamente eterna, y permite el fin de los sufrimientos infligidos con el castigo.

Otra alternativa frente a este problema es el universalismo. Si bien, como hemos visto, el infierno puede ser éticamente justificado, la doctrina universalista podría ofrecer una solución más radical y rechazar la misma existencia del infierno, en la medida en que todas las personas son salvadas. La dificultad de esta alternativa es que va contra nuestras intuiciones respecto a la justicia. Si la justicia consiste en entregar a cada quien lo que le corresponde, entonces no es justo que un asesino evada el castigo y sea premiado igual que un virtuoso.

Algunas versiones menos radicales del universalismo postulan que, si bien el infierno existe como lugar de castigo, es sólo temporal, pues, después de cierto tiempo, los condenados cumplen finalmente su condena y pasan al paraíso para estar junto a Dios. Si bien esta alternativa resulto mucho más viable, enfrenta algunos problemas menores. En primer lugar, si la condena al infierno no es definitiva, sino sólo temporal, entonces no es propiamente escatológica, pues el Juicio Final postula, precisamente, que se trata de una sentencia definitiva. También podría objetarse que, si en última instancia, todos serán salvados, entonces se mantiene la injusticia, pues aún si algunos son temporalmente castigados, eventualmente todos terminan salvados, independientemente de sus méritos.

Otra alternativa consiste en postular que el castigo puede ser temporal en la medida en que el condenado logre reformarse en el infierno. Bajo este modelo, Dios ofrecería una segunda oportunidad a los condenados, y quienes la aprovechen, serán salvados y evitarán el castigo eterno. La dificultad que se plantea a esta alternativa es que, si Dios está dispuesto a ofrecer una segunda oportunidad, entonces su sentencia no sería definitiva, y ya no estaríamos en presencia de un Juicio Final. Y, más aún, si Dios está dispuesto a conceder una segunda oportunidad, habría que justificar por qué Dios no podría conceder aún otra oportunidad, una tercera, cuarta, y así al infinito.

La respuesta más común a la objeción levantada frente al problema de justificar un castigo infinito para una falta finita, apela a la naturaleza del ofendido. Se alega que, si bien las faltas son finitas, el ofendido (a saber, Dios) es infinito. Y, en tanto el

ofendido es infinito, el castigo estipulado también ha de ser infinito. Esta solución es perfectamente concebible en el marco de las ideas jurídicas premodernas. En efecto, antes de las grandes reformas judiciales propias de la era democrática, la mayor parte de los códigos jurídicos establecía que el castigo debía ser proporcional, no sólo a la falta, sino también al estatuto de la víctima de la falta. Así, por ejemplo, en un buen número de códigos jurídicos premodernos, el castigo por el homicidio de un pordiosero era mucho menor que el castigo por el homicidio de un aristócrata.

En base al principio de igualdad jurídica, la mentalidad moderna rechaza estas estipulaciones: hoy consideramos que el homicidio de un magnate es tan grave como el homicidio de un trabajador de clase baja. Pero, con todo, mantenemos la convicción de que los crímenes admiten grados en función de la naturaleza de la víctima, y por ende, el castigo debe ser proporcional a la naturaleza de la víctima. Por ejemplo, matar a un perro en la calle no es tan grave como matar a un ser humano, y el sentido común nos informa que el castigo para la segunda falta debe ser mucho más intenso que el castigo para la primera. En este sentido, podría conservarse la alternativa según la cual la infinitud de Dios justifica la infinitud del castigo infernal, a pesar de que resulta contra-intuitivo.

No obstante, podría cuestionarse si Dios es realmente el ofendido de las faltas castigadas con el infierno. Muchas de las faltas que, en opinión de los teístas, recibirán el castigo infinito, no han sido propiamente contra Dios, sino contra otras personas. En ese caso, los ofendidos ya no serían propiamente infinitos, y por ende, no se justificaría un castigo infinito.

A esto, suele objetarse que Dios no es directamente el ofendido, pero sí indirectamente. Si se admite que todos somos criaturas de Dios, entonces la ofensa directa sobre otras personas termina por ser una ofensa indirecta a Dios. Nos resulta intuitivo que, en crímenes contra niños, los ofendidos no son sólo éstos, sino también sus padres. De la misma manera, en tanto se asume que Dios es el creador, toda ofensa en contra de sus criaturas también es una ofensa en contra del Creador. No obstante, la analogía con los sistemas jurídicos no es absolutamente satisfactoria. Pues, nuestras intuiciones jurídicas postulan que, si bien el estatuto de la víctima directamente ofendida sí incide sobre la naturaleza del castigo que se debe aplicar; el estatuto de una víctima *indirectamente* ofendida no pareciera ser tan relevante. Así, por ejemplo, si bien puede ser justo que el castigo por el magnicidio (homicidio de un jefe de Estado) sea mayor que el homicidio de un ciudadano común, no es justo que el castigo por el abuso sexual del hijo de un jefe de Estado sea mayor que el castigo por el abuso sexual del hijo de un ciudadano común.

Otra manera de entender el infierno pretende evadir los problemas planteados por las aparentes injusticias planteadas por la condena eterna. Bajo esta alternativa,

el infierno no es propiamente una condena decretada por Dios, sino una decisión que el mismo pecador toma (en tanto, con su pecado, decide estar alejado de Dios), y Dios respeta esa decisión, teniendo en cuenta que, si no la respetase, estaría interfiriendo sobre su libre albedrío (y con esto, esta alternativa plantea los problemas en torno al libre albedrío, los cuales ya hemos examinado anteriormente).

Esta alternativa plantea dos problemas. En primer lugar, es cuestionable la necesidad de respetar la decisión y conservar el libre albedrío de los pecadores. Pues, la decisión de ir al infierno es demasiado importante como para dejarla en manos de agentes que no dimensionan la magnitud de su decisión. De nuevo, la analogía con los sistemas jurídicos y políticos es ilustrativa. Las personas pueden tomar la decisión de no vivir; algunas pueden tomar esa decisión como consecuencia de un profundo y prolongado sufrimiento, pero otras (sobre todo los adolescentes) pueden tomar esa decisión impulsivamente y sin una acorde consideración de las circunstancias. En ese caso, si bien es una decisión autónoma del que pretende suicidarse, la policía está en la obligación de prevenir el suicidio. Las decisiones de los adultos no siempre deben ser respetadas, especialmente en casos en los que éstas son tomadas ligeramente. De la misma manera, Dios estaría en la obligación de no respetar la decisión de ir al infierno, si esta decisión es tomada sin que el agente evalúe bien las condiciones, pues se trata de una decisión crucial.

El otro problema planteado por la alternativa que aprecia en el infierno el respeto a la autonomía de decisión, es que presenta al infierno como la consecuencia inevitable de no desear estar junto a Dios. Bajo el entendimiento teísta, el infierno es fundamentalmente un lugar alejado de Dios, y en tanto Dios es bueno, el infierno es un lugar alejado de lo bueno y, por ende, un lugar de sufrimiento. Pero, puede cuestionarse que el que desea estar alejado de Dios, desea sufrir. La doctrina del infierno asume gratuitamente que el bien es indisoluble de lo divino, pero ya hemos visto las dificultades que el dilema de Eutifrón plantea frente a esta postura[18]. Antes bien, el ateo rechaza a Dios en la medida en que postula su inexistencia, pero ello no implica que desee vivir una eternidad de tormentos y sufrimientos; el ateo desea vivir alejado de Dios, pero no desea vivir alejado del bien.

Por último, otro problema planteado en torno a la doctrina del infierno hace referencia a la omnipresencia de Dios. El infierno es tradicionalmente definido como un lugar alejado de Dios, pero por otra parte, el atributo de omnipresencia postula que Dios está presente en todos los lugares. Ahora bien, si el infierno es definido como un lugar alejado de Dios, entonces ello implica que Dios está ausente de ese lugar, y ello contradice el alegato según el cual Dios está presente en todos los lugares.

---

18 Ver punto 2.5. de este libro.

La respuesta tradicional frente a este problema consiste en matizar la 'ausencia' de Dios en el infierno. Si bien se postula que, en efecto, el infierno es un lugar alejado de Dios y, por ende, un sitio de sufrimientos, ello no implica que Dios esté ausente del infierno. Pues, el poder de Dios está aún presente en el infierno. Bajo el entendimiento del infierno como lugar de condena, aquellos que residen en el infierno han sido condenados por Dios. Y, si bien Dios los ha condenado a residir alejados de Él, su poder de condena aún está presente en el infierno. Asimismo, en tanto omnisciente, Dios puede vigilar todo cuanto ocurre en el infierno. En este sentido, no sólo el poder, sino también el conocimiento de Dios siguen presentes en el infierno.

La doctrina en torno al cielo, a saber, el lugar contrario al infierno, donde, tras la resurrección, los salvados residen felizmente junto a Dios, también plantea un problema importante: si el paraíso es un lugar de felicidad y bendiciones, entonces cabe suponer que ahí no ocurre ninguna instancia de mal. Pero, si se asegura que el mal no ocurre en el paraíso, entonces el libre albedrío pareciera verse suprimido. Pues, si quienes residen en el paraíso conservan el libre albedrío, entonces existe la posibilidad de que cometan malas acciones. Pero, la doctrina del paraíso postula precisamente que ni siquiera existe la posibilidad de que, en ese lugar, se ejecuten malas acciones, pues esa posibilidad suprimiría el estado de felicidad paradisiaca.

Una posible respuesta a este problema consiste en señalar que, aún si los salvados conservan la libertad de cometer malas acciones, en realidad no las cometen. Pues, precisamente han sido salvados aquellos quienes han llevado una vida virtuosa, la cual ofrece un espacio de seguridad para que, en el paraíso, no se ejecuten malas acciones. No obstante, esto no ofrece total garantía de que los seres libres no elegirán el mal, y por ende, deja abierta la posibilidad de que, en el paraíso, se cometan malas acciones, cuestión que contradice la descripción tradicional del paraíso, a saber, como un lugar en el que está garantizado el bien. Más aún, dada la condición humana, y según el entendimiento de las tres grandes religiones monoteístas, pero en especial del cristianismo, el hombre es un ser caído y propenso al pecado, de forma tal que siempre está latente la posibilidad de que peque libremente, aún en el paraíso.

Otra respuesta señala que Dios puede crear a seres libres que siempre elijan libremente el bien y, por ende, los salvados pueden conservar el libre albedrío y, con todo, hacer siempre el bien. No obstante, esto tiene una crucial implicación sobre el problema del mal[19]. Pues, si Dios puede crear a seres que siempre elijan libremente el bien en el paraíso, ¿por qué no puebla a la tierra con estos seres y evita el sufrimiento causado por las decisiones morales erradas?

---

19 Ver punto 3.1.4. de este libro.

Capítulo V

Religión y conocimiento

5.1. La razón y la fe

La cuestión epistemológica es fundamental en la filosofía de la religión, pues en la medida en que decidamos cómo es posible conocer, se arrojará luz sobre la legitimidad o ilegitimidad de muchas creencias religiosas.

En las tres grandes religiones monoteístas, pero también en otros sistemas religiosos, buena parte de las doctrinas religiosas promulgadas por sus adherentes son aceptadas, no propiamente en base a un procedimiento racional e inquisitivo del conocimiento, sino en base a otro tipo de medio epistemológico, el cual acepta la veracidad de las proposiciones como un acto de voluntad, sin necesidad de contemplar su respaldo empírico o racional. Habitualmente, esta manera de conocer (o intentar conocer) es denominada 'fe'.

Como hemos visto en el capítulo II, la teología natural constituye un intento por aseverar un conjunto de proposiciones sobre la existencia y naturaleza de Dios, en base a un examen racional y empírico detallado sobre el mundo. A juicio de los teólogos naturales, no es estrictamente necesario tener fe para poder afirmar la existencia de Dios, pues un examen del mundo y un adecuado empleo de la razón permitirían inferir que Dios existe. De hecho, hemos visto en el capítulo I que los deístas hacen énfasis en su rechazo a la fe, pero con todo, aceptan la existencia de Dios.

Con todo, la mayoría de los teístas considera que existe un conjunto de proposiciones que pueden aceptarse sin necesidad de pruebas empíricas o racionales. Y, a juicio de los teístas, estas proposiciones tratan sobre la existencia y naturaleza de Dios. En tanto constituyen proposiciones que no deben ser aceptadas en base al examen racional, sino en base a la fe en que proceden de una revelación divina, estas proposiciones pertenecen al reino de la teología revelada.

Santo Tomás de Aquino postuló el célebre principio según el cual, el conocimiento derivado de la fe, si bien no contradice los dictámenes de la razón, es superior a ella, en tanto contiene verdades reveladas directamente por Dios, mientras que las verdades aprehendidas por el uso de la razón corren el riesgo de ser falibles, en tanto la racionalidad humana es limitada.

En este sentido, la relación entre fe y razón es el tema central de la discusión en torno a la epistemología de las creencias religiosas. En concordancia con santo Tomás de Aquino, algunos filósofos consideran que no existe oposición entre la razón y la fe; a su juicio, es perfectamente posible aceptar ciertas proposiciones en base a la fe, y aún así no comprometer la racionalidad. Pues, si bien la fe es un medio epistemológico que invita a aceptar creencias aún sin una justificación racional, no invita a aceptar creencias *contrarias* a la razón. Bajo este entendimiento, la fe no es irracional, sino sencillamente *supra*-racional; en otras palabras, la fe no es ausencia de razón o contraria a la razón, sino que está por encima de ella, en tanto permite conocer verdades más profundas, provenientes de Dios.

Otros filósofos, no obstante, consideran que existe un conflicto entre la razón y la fe, y por ende, son medios enfrentados de conocimiento. Algunos de estos filósofos consideran que, en el conflicto entre la fe y la razón, debe privilegiarse la segunda; por ello, merecen el calificativo de 'racionalistas'. Otros, consideran que en el conflicto entre fe y razón, debe privilegiarse a la primera; por ello, merecen el calificativo de 'fideístas'.

No existe una definición de 'fe' y 'razón' universalmente aceptada, y muchas de las posturas que pueden tomarse respecto a la relación entre la razón y la fe dependen del significado preciso que se le confiera a estos términos. Pero, aún teniendo presente esta salvedad, amerita especificar qué ha de entenderse por 'fe' y 'razón'.

Tradicionalmente, tanto teístas como agnósticos y ateos reconocen que los cimientos de la definición de 'fe' han sido formalmente adelantados por el autor de la *Epístola a los hebreos*: "La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve". En función de esto, puede definirse la fe como la aceptación de un conjunto de proposiciones que, al menos por el momento, ni tienen demostración racional, ni tienen sustento empírico que las justifique. Es así como el autor de la *Epístola a los hebreos* considera a la fe como "la prueba de lo que no se ve"[1], a saber, el procedimiento epistemológico que invita a aceptar una determinada creencia, aún si no se ve. "No verse" debe entenderse en un doble sentido: no se ve en el plano de la evidencia, pero tampoco en el plano de la inferencia.

En otras palabras, una proposición aceptada en base a la fe no es sustentada, ni por evidencia que sugiera que esa creencia sea verdadera, ni tampoco en base a una operación lógica que permita inferirla. Es sencillamente aceptada como un acto de voluntad que procede del creyente, quien decide creer, bien sea en base a la autoridad de quien promulga esa proposición o en base a una experiencia personal en la cual se ha creído estar en contacto con un ser supremo.

---

1 *Epístola a los hebreos*, 11:1.

La razón, por su parte, ha de ser definida como la operativa mental que sigue un conjunto de pasos para indagar sobre la legitimidad de las creencias. Este conjunto de pasos está formalizado en los principios y las reglas de la lógica, y en tanto tal, las proposiciones aceptadas en base a la racionalidad deben estar sustentadas, bien de forma directa por la evidencia que respalde esos alegatos, bien de forma indirecta por inferencias que permitan sostener las proposiciones en cuestión.

Quienes se suscriben a la epistemología promulgada por santo Tomás de Aquino, a saber, aquella que postula que no hay conflicto entre fe y razón (a pesar de que considera que la segunda debe estar supeditada a la primera), estiman que, si bien la fe consiste en aceptar una proposición que no tiene demostración racional o empírica, la fe no promueve la aceptación de proposiciones *contrarias* a la razón. En otras palabras, una proposición aceptada por fe carece de sustento empírico o racional, pero no necesariamente esa proposición atenta contra los principios de la lógica.

Por ejemplo, la creencia de que Jesús resucitó tres días después de su muerte carece de sustento empírico. La observación del proceso de descomposición de cadáveres no permite aseverar que existe evidencia a favor de la resurrección de Jesús. Y, tampoco parece viable inferir racionalmente, a partir de otros hechos observados y conocidos, que Jesús resucitó. La resurrección de Jesús, entonces, no ha sido demostrada, y quien acepte la creencia en la resurrección de Jesús, lo hace, no en base a la razón, sino en base a la fe. Ahora bien, esgrimen los suscriptores de esta epistemología, esta creencia no es propiamente irracional, pues no es contraria a la razón. No es una imposibilidad lógica que un hombre, después de muerto, resucite. Ciertamente es contraria a las leyes conocidas de la física, pero no es contraria a las leyes de la lógica. Pues, no es lógicamente imposible que Dios intervenga y modifique las leyes de la física para hacer resucitar a alguien. Y, si bien no hay ningún motivo racional para aceptar semejante creencia, dista de ser irracional, pues es una creencia aceptada en ausencia, pero no en contradicción, de un sustento racional y empírico.

Vale advertir que este intento por reconciliar a la razón con la fe es muy cuestionable. Una creencia no deja de ser irracional sencillamente porque no vaya en detrimento de las leyes de la lógica. Alguien podría creer, por ejemplo, que unos extraterrestres han plantado fantasmas parásitos en nuestro cerebro, y esto explica muchos de nuestros males. Semejante creencia no es, en rigor, contraria a las leyes de la lógica, pues es posible que, en efecto, las enfermedades se deban a la acción de esos extraterrestres. Pero, presumiblemente a excepción de los cienciólogos (secta religiosa que sostiene estas creencias), la mayoría de las personas admitiría que se trata de una creencia irracional.

Pues, además de no violar ninguna ley de la lógica (es decir, de no contradecirse a sí misma), para que una proposición no sea considerada irracional debe también

estar justificada, bien sea directamente por alguna evidencia, bien sea por alguna inferencia procedente de la observación de alguna evidencia. Por el momento, podemos sostener que las creencias racionales son sólo aquellas que tienen justificación; el resto deben considerarse irracionales. Y, una creencia es justificada en la medida en que está sustentada por evidencia, o por una inferencia procedente de otro conjunto de evidencias.

Quienes intentan reconciliar a la fe con la razón postulan que la fe defendible es una 'fe razonable', en el sentido de que, si bien las creencias aceptadas por fe no tienen justificación racional, no se oponen a ella. Y, esgrimen estos epistemólogos, una creencia aceptada por fe no está enfrentada a la razón, siempre y cuando el contenido de esa creencia no sea imposible, pues la razón exige un discurso coherente que evite las contradicciones.

No obstante, éste es un entendimiento muy limitado de la razón. Pues, la razón no sólo exige evitar aceptar creencias con contenido imposible, sino también improbable. No es imposible que unos extraterrestres implanten parásitos en nuestro cerebro, pero sí es improbable. La improbabilidad de esta creencia procede de nuestro conocimiento sobre el mundo. Por supuesto, este conocimiento es limitado y, como consecuencia, reposa sobre la inducción, de forma tal que no tendremos absoluta certeza de que la creencia sobre los extraterrestres que implantan parásitos sea falsa. Pero, con todo, sería irracional sostener esta creencia improbable, pero posible. La racionalidad exige aceptar creencias en la medida en que, según la descripción del autor de la *Epístola a los hebreos*, "se vean". Si algo "no se ve", entonces es irracional creerlo.

Los defensores de la fe podrían objetar que la fe es un medio epistemológico necesario y que, independientemente de que sea o no opuesta a la racionalidad, es imposible vivir sin fe. Pues, puesto que nuestra experiencia del mundo es limitada, y vivimos en sociedad, necesitamos tener fe en nuestros semejantes y aceptar la información que éstos nos proveen, sin necesidad de someter cada una de estas proposiciones a la verificación.

Así, todos necesitamos aceptar por fe muchas creencias en nuestras vidas cotidianas. Cuando, por ejemplo, viajamos por avión, tenemos fe en la responsabilidad del piloto, pues si no tuviéramos esa fe, y buscamos preservar nuestras vidas, no viajaríamos en el avión. Aceptamos que el piloto es responsable, aún sin investigar si efectivamente lo es, sencillamente decidimos tener fe en él.

No obstante, analogías como éstas no son satisfactorias. Aún si, provisionalmente, depositamos nuestra confianza en la responsabilidad del piloto en tanto no hemos directamente verificado su responsabilidad, no es improbable que el piloto en cuestión sí sea responsable. Pues, existe evidencia suplementaria que, si bien no verifica directamente la responsabilidad del piloto, permite inferir, con un determi-

nado nivel de probabilidad, que el piloto es responsable. El hecho de que el piloto vuele en una línea aérea que continuamente está siendo sometida a inspecciones, o que el piloto tenga en su experiencia muchas horas de vuelo constituyen indicios de que, probablemente (pero, vale advertir, sólo probablemente), realizará una buena labor durante el viaje.

En este sentido, aún si nos disponemos a viajar sin haber verificado directamente la pericia y responsabilidad del piloto, no es propiamente un acto de fe, pues la confianza depositada sobre el piloto no es verificada, pero sí es verificable. A efectos pragmáticos, no obstante, no existe una justificación para someter a verificación cada una de nuestras creencias, pero si sostenemos una duda respecto a alguna de esas creencias, debemos buscar algún medio de verificación. La 'fe' en estas creencias difiere significativamente de la fe religiosa, pues mientras que el primer tipo de creencias no son verificadas, pero sí verificables, el segundo tipo de creencias suprime la misma posibilidad de verificación, pues precisamente la fe como medio epistemológico insiste en la aceptación de creencias cuya veracidad no pueden ser demostradas.

Con todo, es fácilmente alegable que aceptar la inspección de la línea aérea como evidencia de la responsabilidad del piloto no hace más que retroceder un paso el objeto de la fe. En otras palabras, si bien podemos conformarnos con tener alguna evidencia a favor de la responsabilidad del piloto, esta evidencia reposa sobre el prestigio de una línea aérea, y este prestigio es eventualmente aceptado en base a otro conjunto de evidencia. A la larga, una creencia es sustentada por otra creencia, y ésta por otra, y así *ad infinitum*. Pero, debe haber un momento en que esta cadena en la justificación de creencias se interrumpa, y una creencia sea aceptada por fe. En otras palabras, debe haber una creencia inicial aceptada por fe, de forma tal que ésta sirva como medio de justificación para las otras creencias. Esto plantea un problema epistemológico muy serio, a saber, el problema de la fundación en la justificación, sobre el cual volveremos más adelante[2].

El principal punto de oposición entre la fe y la razón, no obstante, radica en las posibilidades de ofrecer algún grado de certeza respecto a la distinción entre lo verdadero y lo falso. Hemos visto que la razón pretende ofrecer un conjunto de reglas de pensamiento, las cuales nos permiten establecer cuáles creencias son aceptables y cuáles no. En el momento de decidirse si una creencia es verdadera o falsa, la razón debe someter a examen esa creencia, y determinar si es sostenible, bien sea porque provenga directamente de alguna evidencia, bien sea porque provenga de una in-

2 Ver punto 5.2. de este libro.

ferencia elaborada a partir de alguna otra evidencia. La razón, entonces, ofrece un suelo firme para establecer una distinción, si no certera, al menos aproximada, entre lo verdadero y lo falso.

La fe, por su parte, en la medida en que invita a aceptar creencias sin someterlas al examen de la demostración, no ofrece un suelo firme para distinguir entre lo verdadero y lo falso. Las proposiciones aceptadas en base a la fe son muy vulnerables frente a la pregunta escéptica, "¿por qué debe aceptarse esa creencia, y no su contraria?". Quien promulgue la aceptación de creencias en base a la fe no tiene la capacidad de ofrecer una respuesta satisfactoria, y en última instancia, debe responder en apelación a la autoridad: a su juicio debe aceptarse esa creencia, y no otra, sencillamente porque es la promulgada por alguna autoridad, sea un profeta, un maestro, el Papa, un libro sagrado, etc.

Apelar a la autoridad no es necesariamente un procedimiento irracional. La autoridad puede ofrecernos indicios de la veracidad de una proposición, pero es irracional aceptar a la autoridad como la *única* fuente de demostración de una creencia. Por ejemplo, el común de la gente acepta que la Tierra gira alrededor del sol, sólo porque los maestros de escuela les han inculcado esa creencia. No obstante, si alguien con suficiente espíritu escéptico se dispone a dudar de esa creencia, y de la autoridad de la cual proviene, perfectamente tiene la posibilidad de someter a verificación autónoma esa creencia, a través de observaciones astronómicas y cálculos matemáticos.

Quien acepte que Joseph Smith recibió del ángel Moroni las planchas de Nefi (una de muchas creencias mormonas) también cree eso porque alguna autoridad se lo ha inculcado, pero a diferencia de la creencia respecto a los movimientos de la Tierra, la creencia sobre Joseph Smith no es verificable en detrimento de la apelación a la autoridad, pues al final, sólo la adhesión a un maestro, o al *Libro de Mormón*, permitiría sostener esa creencia.

En este sentido, es pertinente preguntarse hasta qué punto la teología revelada (a saber, aquella que parte de premisas aceptadas por fe) es una disciplina legítima de estudio, lo suficiente como para ser tomada en serio y seguirla incluyendo en los *curricula* de estudio de instituciones universitarias, especialmente de universidades públicas en Estados laicos. Tradicionalmente, la teología ha sido conceptualizada como el discurso razonado sobre Dios, a saber, *fides quaerens intellectum*[3]. Con esto, los teólogos buscan enmarcar en un sistema coherente, el conjunto de creencias que defienden en base a la fe. Y, la manera de enmarcar en un sistema coherente estas creencias es ordenándolas de forma tal que se eviten contradicciones.

3 Lietralmente: "la fe en busca de intelecto".

Pero, vale recordar que no basta con no violar ninguna ley de la lógica para que una proposición, o conjunto de proposiciones, sea racional. Pues, así como la teología pretende ser un discurso razonado sobre Dios, la astrología pretende ser un discurso razonado sobre la influencia de los astros en nuestras vidas. Y, lo mismo que la teología, la astrología no sólo puede jactarse de ser muy sistematizada y coherente, sino también de contar con extensísimos y complejísimos tratados que, en su momento, fueron muy respetados. Por fortuna, hoy consideramos a la astrología una empresa irracional y, por extensión, pocas personas la consideran digna de ser incluida como disciplina legítima en centros de enseñanza universitaria. Amerita considerar hasta qué punto la teología merece el mismo trato.

El problema suscitado por la distinción entre lo verdadero y lo falso es un corolario del problema en torno a la verificación. El teólogo que alegue que Dios no es tres, sino cuatro personas, no puede ser refutado satisfactoriamente por el teólogo que alegue que Dios es tres personas. Al final, el intento de refutación provendrá de alguna apelación a la autoridad de la *Biblia*, pero esto no hace más que retroceder la cuestión y preguntar por qué no ha de aceptarse el *Corán*, u otro libro considerado sagrado por otras culturas.

Por su parte, el científico que alegue que en la célula humana se alojan cincuenta y ocho cromosomas puede ser refutado satisfactoriamente por el científico que alegue que el número de cromosomas humanos es cuarenta y seis. Para ello, no es necesario invocar ninguna autoridad, y por ende, se evita retroceder un paso y preguntar por qué debe aceptarse esa autoridad y no otra. Con observar directamente una célula humana bajo un microscopio, será suficiente para verificar que, en efecto, la célula humana alberga cuarenta y seis cromosomas.

Al final, la teología puede ser un conjunto muy coherente de proposiciones, pero no existe un criterio racional para establecer que son verdaderas. Quizás una apta descripción de la teología provenga del escritor Jorge Luis Borges, quien la definió como perteneciente al género de la literatura fantástica[4]; como los buenos cuentos de fantasía, puede tener mucha coherencia, pero eso no implica que sea verdadera. De hecho, puede, como no puede ser verdadera. Y, así como, con toda su maestría literaria, no hay razón para suponer que los personajes de *El señor de los anillos* son reales, tampoco hay razón para suponer que las proposiciones de la teología son verdaderas, y aún si se aceptaren como verdaderas, no hay razón para aceptar ésas por encima de otras proposiciones contrarias.

---

4 BORGES, Jorge Luis; SÁBATO, Ernesto. "Diálogos Borges-Sábato". Buenos Aires: Emecé. 1977.

Algunos filósofos y teólogos intentan salvaguardar a la fe como medio de conocimiento, y a la teología como disciplina legítima, señalando que, si una autoridad ofrece razones de credibilidad, entonces es racional aceptar una creencia promulgada por esa autoridad, aún si esa creencia no es directamente demostrable. En apariencia, este argumento es similar al argumento que defendería viajar en avión como una decisión racional. De la misma manera en que podemos confiar en el piloto, dados los indicios que ofrece el hecho de que trabaje en una compañía aérea que continuamente hace inspecciones, y esto constituiría una razón de credibilidad, podemos aceptar las creencias promulgadas por una autoridad que goce de alta credibilidad, en función de su registro. Aún si las razones de credibilidad de la autoridad en cuestión no ofrecen absoluta certeza, aumentan la probabilidad de que todas sus creencias sean verdaderas, y en función de esto, sería racional aceptar su autoridad.

Vale advertir que, de forma general, las razones de credibilidad ofrecidas por las personas o instituciones que pretenden que, en virtud de su autoridad, se acepten determinadas creencias, son muy débiles. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino consideraba que, aún si las verdades de fe del cristianismo no son demostrables, sí es racional aceptarlas, en virtud de que la Iglesia tiene razones de credibilidad, a partir de ciertos hechos: el cumplimiento de las profecías en la *Biblia*, los milagros realizados dentro de la tradición cristiana, y el éxito proselitista de la Iglesia.

No contamos con el espacio para discutir cada una de las profecías bíblicas, pero vale advertir que, de forma general, estas profecías no se han cumplido, y cuando parecen haberse cumplido, ha sido bien porque las profecías son muy vagas e imprecisas (y por ende, resulta muy fácil cumplirlas), bien porque muchos eventos narrados en el *Nuevo Testamento* parecieran ser fabricaciones literarias para hacer cumplir las profecías mesiánicas del *Antiguo Testamento*.

Por razones que veremos más adelante, no resulta racional aceptar como verdaderos los relatos sobre milagros[5], de forma tal que la recurrencia de supuestos milagros en la tradición cristiana tampoco es una razón de credibilidad firme.

Y, si bien la Iglesia ha tenido un impresionante éxito proselitista (incluso ahora mucho más que en la época de santo Tomás de Aquino), ello tampoco constituye una razón de credibilidad. Pues, el hecho de que una institución tenga muchos adherentes no implica que las doctrinas que esa institución promulga sean verdaderas. Es posible, por ejemplo, que en base al actual ritmo de crecimiento demográfico, en el siglo XXII haya más musulmanes que cristianos en el mundo. Si la credibilidad de una autoridad se basa en el número de adherentes a esa autoridad, entonces el

5 Ver punto 5.3. de este libro.

cristiano tendrá que admitir que, en el siglo XXII, el Islam será más creíble que el cristianismo. De hecho, a lo largo de la historia ha habido muchas creencias falsas sostenidas por la mayoría de la población: por ejemplo, en un momento de la historia, la mayoría de la población mundial pensaba que el sol gira alrededor de la Tierra. Aún si fue un punto de vista mayoritario, sabemos que es falso.

Lo mismo que la Iglesia, se ha apelado a las razones de credibilidad de otras autoridades para aceptar por fe varias doctrinas religiosas. Algunos protestantes consideran que en la *Biblia* se manifiesta un conocimiento científico que antecede los grandes descubrimientos científicos. Y, puesto que la *Biblia* manifiesta un conocimiento científico aún en ausencia de contacto con tecnologías que habrían hecho posible esos descubrimientos, entonces la *Biblia* tiene muy buenas razones de credibilidad, y las doctrinas que este libro enseñe son aceptables, aún si no son demostrables. Vale advertir que el supuesto conocimiento científico esbozado en la *Biblia* es muy confuso e impreciso, y que la *Biblia* no está exenta de contradicciones y grasos errores científicos que, lejos de ofrecer razones de credibilidad, en realidad ofrecen razones de sospecha.

Los musulmanes pretenden algo parecido respecto al *Corán*, y añaden que la maestría literaria del *Corán* no es explicable como producto de la imaginación humana, de forma tal que las doctrinas enseñadas en el *Corán* son creíbles, aún si no son directamente demostrables. Vale advertir que, si bien el *Corán* mantiene cierta belleza literaria, es un aglomerado de versos redundantes y muy desordenados, al punto de que hacen sospechar que los autores y editores de un libro así sean dignos de credibilidad respecto a sus enseñanzas.

Pero, aún si la Iglesia, la *Biblia,* el *Corán*, el visionario Jim Jones, en fin, cualquier persona o institución que trate de constituirse como una autoridad religiosa, tuvieran razones de credibilidad, sigue siendo irracional aceptar por fe las doctrinas por ellos promulgadas. En el caso de una aerolínea, las razones de credibilidad en torno a la aerolínea en cuestión (sus continuas inspecciones, su permanencia en el mercado, etc.) hacen racionalmente viable que confiemos en ella, aún sin verificar directamente su responsabilidad. Pero, una vez más, la diferencia crucial entre las razones de credibilidad de una institución como una aerolínea, y las razones de credibilidad de una autoridad religiosa, es que la aerolínea nos pide que confiemos en ella, pero en el caso de que no lo hagamos, existe la posibilidad de indagación para verificar la doctrina que está promulgando; mientras que la autoridad religiosa nos pide creer en su doctrina, pero si dudamos, no tenemos posibilidad de verificar la doctrina en cuestión. En este sentido, tanto la aerolínea como la Iglesia pueden tener razones de credibilidad, pero está en nuestra posibilidad verificar si la aerolínea verdaderamente tiene aviones en buen estado, mientras que no está en nuestra posibilidad verificar si Dios es tres personas.

Algunos filósofos han aceptado las dificultades que surgen en el intento de conciliar la razón y la fe. Pero, en vez de renunciar a la fe en virtud de su incompatibilidad con la razón, estos filósofos optan por aceptar la creencia religiosa, sin importar cuán absurda e irracional resulte. Sin tapujos, el autor cristiano Tertuliano hacía emblemática esta postura con su célebre máxima, *credo quia absurdum*, "lo creo porque es absurdo". En vista de su defensa incondicional de la fe aún en detrimento de la razón, quienes sostienen esta postura son llamados 'fideístas'.

De forma general, los fideístas consideran que una vida enteramente guiada por la razón no es digna de vivirse. Y, a su juicio, Dios trasciende la racionalidad, de forma tal que la manera de aproximarse a Él no es propiamente a través de la razón, sino a través de la fe y el sentimiento, sin importar la alta probabilidad de estar equivocado en semejante procedimiento. Así, por ejemplo, el filósofo Soren Kierkegaard, uno de los más emblemáticos fideístas, es célebre (o quizás, infame) por su consideración de que si un padre creer oír de Dios el mandato de asesinar a su hijo, debe hacerlo como un acto de fe, sin importar cuán irracional resulte esta decisión[6].

A diferencia de santo Tomás de Aquino, los fideístas no estiman que deben considerarse las razones de credibilidad de una autoridad para aceptar sus doctrinas. La fe es un procedimiento que manifiestamente desafía la razón y procede de la voluntad individual. A juicio de los fideístas, creer con pruebas es muy fácil y, por ende, no es suficientemente meritorio. Lo verdaderamente virtuoso es creer sin pruebas, e incluso, sin siquiera el menor indicio de razones de credibilidad para quien promulga esa creencia. En palabras atribuidas a un predicador galileo del siglo I: "porque me has visto y has creído. Dichosos los que no han visto y han creído"[7].

El fideísmo es una postura susceptible a críticas muy severas. La principal dificultad que enfrenta el fideísmo es su inclinación a ser relativista. El relativismo es la postura según la cual no existe un criterio objetivo de verdad, sino que la verdad es siempre relativa al contexto donde sea predicada, y por ende, no existen proposiciones verdaderas y falsas. Desde que fue por primera vez formalizada por Protágoras, la postura relativista ha sido criticada en base a su propia auto-refutación: si todas las proposiciones son relativas, y por ende, ninguna es verdadera, entonces la proposición "todas las proposiciones son relativas" no es verdadera, pero si no es verdadera, entonces no todas las proposiciones son relativas.

Los fideístas no suelen considerarse relativistas, pues a su juicio, sólo su creencia es verdadera, mientras que las creencias contrarias son falsas, en virtud del principio

6 KIERKEGAARD, Soren. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos. 1987.
7 *Juan 20: 29*.

lógico de no contradicción. Pero, en la medida en que se acepta una proposición sin justificación, se admite que la verdad de la proposición es relativa a la voluntad de quien la promulga. Y, en vista de eso, no hay un criterio objetivo para distinguir a una proposición verdadera de una proposición falsa. En este sentido, las creencias aceptadas por fe pueden como no pueden ser verdaderas, y no hay un buen motivo para suponer que las creencias contrarias no son verdaderas. Sin el sometimiento al examen de la racionalidad, el cual permite distinguir lo verdadero de los falso, el fideísmo termina por ser profundamente relativista.

Si por fe es legítimo creer que Israel es el pueblo elegido de Dios, entonces también por fe es legítimo creer que Israel no es el pueblo elegido de Dios; al final, los fideístas se verían obligados a creer que esas dos proposiciones son verdaderas, aún si son contrarias. Si son dichosos quienes creen sin haber visto, entonces todo aquel que sostenga una proposición, sin importar cuán absurda o improbable resulte, también debe ser dichoso.

Más aún, la fe puede ser fácilmente invocada como justificación para hacer cosas aberrantes. El hombre que, como el héroe de Kierkegaard, alegue recibir una voz divina que le ordena cometer cualquier tipo de atrocidades, es invitado por el aval de la fe. El resurgir del terrorismo religioso en el siglo XXI es en buena medida explicable como el despertar del fideísmo que, en base a un acto de voluntad derivado de la fe, acepta creencias y practica acciones contrarias a la racionalidad. Y, en la medida en que el fideísta no tiene manera de persuadir a los demás para que acepten sus creencias religiosas, en tanto él mismo admite que son indemostrables, está mucho más presto a emplear la fuerza por encima de la persuasión, como medio de difusión de sus creencias.

En fechas más recientes, algunos filósofos han considerado que existen diferentes formas de lenguaje con un conjunto de reglas internas, y que el lenguaje de la religión es propio, de forma tal que no puede ser evaluado desde fuera, pues hacerlo así supondría imponer sobre el lenguaje religioso unas reglas foráneas. En este sentido, si una determinada creencia resulta indemostrable e improbable, e incluso, absurda, con todo es aceptable, en tanto obedece a una lógica interna propia de un discurso religioso específico. Y, de esa manera, la fe es defendible como un procedimiento epistemológico legítimo, pues el discurso religioso en el cual está inmerso tiene unas reglas diferentes. De esa manera, nadie está en posición de juzgar a una creencia religiosa desde fuera del sistema religioso, pues aún si resulta absurda, esa creencia puede conservar una coherencia interna.

En vista de que el filósofo Ludwig Wittgenstein ha sido el principal defensor de esta postura, ésta ha venido a llamarse el 'fideísmo wittgensteiniano'[8]. Bajo esta pers-

---

8 NIELSEN, Kai. "Wittgensteinian Fideism". En: *Philosophy* 42. 1967, pp. 191-209.

pectiva, entonces, la religión, por ser una forma discursiva diferente a otras empresas humanas, es inmune a la indagación racional. Y, aún si una creencia resulta contraria a los dictámenes de la razón, puede ser aceptada, en tanto esa creencia puede estar inscrita en una gramática que está ubicada fuera de la esfera de la razón.

Si bien es un poco más refinado, el fideísmo wittgensteiniano enfrenta los mismos problemas que los otros fideísmos, a saber, su conducción hacia el relativismo y la contradicción lógica. Bajo la perspectiva wittgensteiniana, una proposición puede considerarse verdadera en virtud de la gramática interna de su lenguaje. Así, por ejemplo, la gramática interna del lenguaje de la religión islámica permitiría sostener como verdadero que Mahoma es el sello de los profetas. Pero, la gramática interna de la religión judía o cristiana permitiría sostener como verdadero que Mahoma *no* es el sello de los profetas (de hecho, lo considerarían un *falso profeta*). En vista de esto, el fideísmo wittgensteiniano permitiría que dos proposiciones contrarias sean ambas verdaderas. Con esto, los fideístas wittgeinstenianos, lo mismo que los defensores de la 'voluntad de creer' de James[9], abandonarían el principio lógico de la no contradicción. Y, si se admite que dos proposiciones contrarias pueden ser ambas verdaderas, entonces abiertamente se está admitiendo que no tiene ningún sentido continuar la discusión, pues cualquier discusión exige una mínima racionalidad basada en el principio de la no contradicción.

Y, lo mismo que con las otras formas de fideísmo, el wittgensteiniano pareciera avalar a los fanáticos. Pues, cualquier atrocidad es excusable dentro del marco de su propia gramática. Si cada esfera de la empresa y entendimiento humano tiene su propia gramática, entonces no parece haber posibilidad de persuasión, pues cada gramática es mutuamente ininteligible. Sin posibilidad de persuasión, se deja abierta la puerta a la imposición por la fuerza de determinadas creencias.

5.2. El problema de las creencias básicas

Hemos visto que, en opinión de algunos filósofos, es imposible prescindir de la fe. Pues, puesto que nuestra experiencia del mundo es limitada, eventualmente debemos aceptar sin demostración muchas creencias. También hemos visto, no obstante, que la aceptación provisional de algunas creencias sin justificación es diferente de la aceptación por fe de algunas creencias religiosas, pues mientras que las primeras ofrecen la posibilidad de verificación, en las segundas, esa posibilidad no existe. Y, si bien nuestra experiencia del mundo es limitada y no se puede alcanzar absoluta certeza sobre muchas cosas, es razonable aceptar como probable aquello que está

9 Ver punto 2.6. de este libro.

respaldado, bien sea por la evidencia directamente, bien sea por la inferencia a partir de otro conjunto de evidencias.

No obstante, amerita regresar a un problema planteado anteriormente. Podemos tomar la decisión de viajar en avión en base a la experiencia que procede de los exámenes rigurosos de la aerolínea, la inspección de los pilotos y aviones, las estadísticas de accidentes, etc. Pero, esto no hace más que retroceder el problema. La creencia de que el piloto es responsable está justificada por, digamos, la responsabilidad de la aerolínea. La creencia en la responsabilidad de la aerolínea está justificada por las óptimas estadísticas que exhibe. La creencia de que la aerolínea tiene óptimas estadísticas está justificada por la integridad moral de los encuestadores. De esa manera, cada creencia es justificada por otra creencia. Pero, esta cadena de creencias no puede prolongarse hasta el infinito; eventualmente unas creencias deben aceptarse sin tener justificación, de forma tal que sirvan como base, o fundación, del conocimiento.

En vista de esto, algunos filósofos han sostenido que todo razonamiento humano depende de la aceptación por fe de las premisas iniciales de la argumentación, y por ende, es imposible prescindir de la fe. Uno de los temas epistemológicos a los que la filosofía ha dedicado mayor atención es el llamado 'problema de la fundación', y de este problema parten algunos filósofos cristianos para elaborar una defensa epistemológica de la fe.

Su argumento es el siguiente: las argumentaciones son un conjunto de proposiciones que mantienen una secuencia lógica entre sí; en las buenas argumentaciones, las proposiciones son justificadas por otras proposiciones. Así, supongamos que existe una argumentación conformada por un conjunto de proposiciones A,B,C, D. Proposición C justifica a proposición D, B a C, y así sucesivamente. Pero, eventualmente, proposición A no es justificada por ninguna otra; es sencillamente una premisa que se acepta sin estar justificada; en otras palabras, proposición A es la fundación de la argumentación. La aceptación de esa premisa inicial termina por ser un acto de fe. Y, así como es legítimo aceptar las premisas iniciales sin justificación, también es legítimo aceptar la existencia de Dios sin justificación alguna y tomarla como fundación de una argumentación. De esa manera, puesto que la creencia en Dios no requiere justificación, la carga de la prueba no reposaría sobre quien afirma la existencia de Dios, sino sobre quien la niega.

La llamada 'tradición epistemológica reformada' (así llamada porque se remonta a Calvino, y cuyo máximo exponente contemporáneo es el filósofo Alvin Plantinga[10])

---

10 PLANTINGA, Alvin. *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* (James Sennett Ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing. 1998.

que defiende este argumento, no es propiamente fideísta, pues no considera que la creencia en la existencia de Dios deba ser aceptada en detrimento de la razón. Antes bien, considera que, así como racionalmente se pueden aceptar argumentaciones que parten de premisas no justificadas, es racional aceptar la existencia de Dios sin justificación, como punto de partida en una argumentación. E, incluso, la epistemológica reformada no considera que la creencia en Dios no está justificada (un epistemólogo reformado puede aceptar los argumentos de la teología natural), sino que, aún en el caso de que no estuviera justificada, es racional aceptarla.

Éste ha sido uno de los problemas más difíciles en la historia de la epistemología. Ya Aristóteles caía en cuenta de que, en las argumentaciones, existen premisas que deben aceptarse sin justificación, y a estas premisas Aristóteles las llamó 'axiomas' (algunos epistemólogos también las llaman 'creencias básicas'). El problema radica en determinar cuáles premisas pueden aceptarse sin justificación y cuáles no.

Los filósofos contemporáneos que se oponen a la tradición epistemológica reformada de Plantiga y sus seguidores, consideran que las proposiciones pueden ser axiomáticas (es decir, que no necesitan de justificación), si y sólo si, son evidentes por sí solas (aquellas que enuncian principios lógicos y matemáticos, como por ejemplo, "2+2= 4"), evidentes a los sentidos (por ejemplo, "el cielo es azul"), o incorregibles (aquellas proposiciones que describen estados psicológicos de la persona que enuncia la proposición, y que por ende, se asumen como verdaderas pues no hay manera de refutarlas, en tanto no podemos conocer qué piensan otras mentes, como por ejemplo, "me parece que el cielo es azul"). La existencia de Dios, o cualquier otra creencia religiosa, no es ni evidente por sí sola, ni evidente a los sentidos, ni incorregible. Y, en virtud de ello, no han de ser aceptadas sin justificación.

No obstante, los defensores de la epistemología reformada podrían contra-argumentar que la evidencia de los sentidos no es en absoluto confiable como para prescindir de la justificación, pues los sentidos pueden engañarnos; así, en la medida en que la evidencia aprehendida a través de los sentidos se acepta por un acto de fe (es decir, sin justificación), ¿por qué no aceptar la existencia de Dios de la misma manera?

Más aún, Plantinga y sus seguidores señalan que diariamente aceptamos creencias que, no sólo no tienen justificación inmediata, sino que ni siquiera tienen posibilidad de demostración. Por ejemplo, la existencia del mundo exterior y de otras mentes es aceptada, a pesar de que no es una creencia que proceda de una proposición evidente por sí sola, evidente a los sentidos, o incorregible. Es evidente a los sentidos que existen otros cuerpos en movimiento, pero no es evidente que estos cuerpos detenten una mente. Quizás esos cuerpos sean unas marionetas controladas por un gran maestro; o quizás incluso el mundo que creemos exterior, en realidad es una ilusión

de nuestra mente. Puesto que no tenemos la posibilidad de conocer directamente las mentes de otras personas, no podemos conocer si las otras mentes siquiera existe. Con todo, es racional aceptar que esas mentes existen, aún si no contamos con una buena justificación para esa creencia. De nuevo, Plantinga y sus seguidores cuestionan que, si es racional aceptar la existencia de otras mentes aún sin justificación, ¿por qué no es racional aceptar la existencia de Dios sin justificación?

Más problemático aún resulta el hecho de que, desde la filosofía de Descartes, ha resultado viable dudar de los sentidos. Descartes planteaba la posibilidad de que aquello que creemos percibir a través de los sentidos no sea real, sino la obra de un genio maligno que nos está engañando. Estas hipótesis escépticas han sido formuladas una y otra vez por filósofos. Se puede considerar la posibilidad de que el mundo fue creado hace cinco minutos, y se nos implantó una memoria que nos hace creer que hemos vivido mucho más; más recientemente, algunos filósofos consideran la posibilidad de que nuestro cerebro esté en una cubeta, y un científico loco conecte sus neuronas a un computador, de forma tal que nuestras percepciones en realidad son producto de las manipulaciones del científico loco.

Hasta ahora, no ha habido una buena refutación de estas hipótesis, de forma tal que, en rigor, cuando aceptamos una creencia en virtud de que es evidente a los sentidos, aceptamos sin justificación algo que, perfectamente, puede no ser así. Ciertamente esa posibilidad existe, pero a efectos pragmáticos, conviene confiar en los sentidos. El buen filósofo haría bien en tomar cautela y no tomar por absolutamente certero que el cielo es azul (o cualquier otro conocimiento que provenga de nuestros sentidos), pero en el entretiempo, sí existe una justificación pragmática para asumir que las proposiciones que resultan evidentes a los sentidos no necesitan justificación. La confianza en los sentidos es lo que nos permite interactuar con el mundo; sin esa confianza, no podríamos vivir. Es menester reconocer, no obstante, que éste es un argumento pragmatista, el cual no intenta persuadir propiamente de que los sentidos sean fiables, sino de que conviene asumir que los sentidos sean fiables, y sería discutible hasta qué punto es legítimo asumir por pragmatismo la fiabilidad de los sentidos, si no es legítimo asumir por pragmatismo la existencia de Dios[11].

Aún si se admitiese que las proposiciones evidentes a los sentidos pueden aceptarse sin justificación, los defensores de la epistemología reformada también objetan que la misma exigencia de que toda proposición debe ser justificada, a menos que resulte evidente por sí sola, evidente a los sentidos, o incorregible, es en sí misma una exigencia que debe ser justificada. En otras palabras, ¿por qué debe aceptarse

11 Ver punto 2.6. de este libro.

que toda proposición amerita una justificación?, ¿acaso esta exigencia no necesita también una justificación, en tanto no es ni evidente por sí sola, ni evidente a los sentidos, ni incorregible? Inevitablemente, insisten estos epistemólogos, debe aceptarse que, aún si nos adherimos al criterio de exigencia de justificación de proposiciones, debe aceptarse una premisa inicial que no es justificada, pero que tampoco es evidente por sí sola, evidente a los sentidos e incorregible. De lo contrario, estaríamos en presencia de una regresión al infinito en la cadena de justificaciones, cuestión que no permitiría el conocimiento. De nuevo, los epistemólogos en cuestión consideran que, así como es racional aceptar alunas premisas sin justificación, también es racional aceptar sin justificación la premisa de que Dios existe.

El reto de Plantinga y los defensores de la epistemología reformada ha de ser tomado en serio. Pues, en efecto, estos epistemólogos parecen tener razón cuando alegan que en las argumentaciones, se aceptan premisas sin justificación, y que tampoco cumplen con los criterios para que sean aceptadas como 'creencias básicas'. No obstante, el problema que persiste es éste: aún si se aceptare que la existencia de Dios es una creencia que puede ser aceptada racionalmente sin justificación, ¿cómo es posible distinguir cuáles creencias son básicas (es decir, axiomáticas) y cuáles no? ¿De qué manera la creencia en Dios puede justificarse como axioma, pero no así la creencia en los extraterrestres o los elefantes invisibles?

Lo mismo que respecto al fideísmo, la epistemología reformada ha sido acusada de conducir al relativismo, en tanto no ofrece un criterio firme para distinguir cuáles proposiciones pueden ser aceptadas como creencias básicas. Bajo la epistemología reformada, cualquiera puede justificar una proposición, sin importar cuán absurda o improbable resulte, como por ejemplo creer que existe una Gran Calabaza omnipotente, en base al alegato de que constituye una 'creencia básica'[12].

Como respuesta a esta objeción, Plantinga postula que, a diferencia de otras creencias, la creencia en Dios puede considerarse básica, en tanto está respaldada por una tendencia universal a aceptarla. Y, de esta tendencia universal, Plantinga (en continuación con Calvino) infiere que Dios ha proveído al hombre con un *sensus divinatis*, un sentido de la divinidad, a saber, Dios ha implantado en el hombre una tendencia natural a creer en Él. Puesto que tenemos un sentido de la divinidad, pero no un sentido de la Gran Calabaza, o de los extraterrestres, es legítimo aceptar como creencia básica la existencia de Dios, pero no de las otras entidades mencionadas.

Este argumento termina por apelar a las mayorías, a saber, se constituye como un *argumentum ad populum*. Al final, Plantinga termina por considerar que, puesto que la

12 MARTIN, Michael. *Alegato contra el cristianismo.* Pamplona: Laetoli. 2007, p. 42.

creencia en Dios es mayoritaria, entonces debe ser intrínseca a la naturaleza humana, y por ende, puede considerarse una creencia básica. Ya hemos visto la dificultad con este tipo de argumentos, pero vale recapitularla: el hecho de que una creencia sea mayoritaria no implica que sea verdadera o que deba ser aceptada. Así como, a partir de su difusión, los epistemólogos reformados consideran que la creencia en Dios procede de un sentido de la divinidad, entonces antes de la revolución copernicana se pudo haber sostenido que existe un sentido geocéntrico impuesto por Dios sobre el hombre, pues hasta ese momento, la creencia en la Tierra como el centro del universo era mayoritaria, y por ende, podía considerarse como intrínseca a la naturaleza humana. Una vez más, la difusión de una creencia no implica que sea verdadera.

Más aún, si se acepta que, en efecto Dios ha implantado un sentido de la divinidad sobre los hombres, entonces, ¿cómo es explicable el hecho de que algunas personas no creen en la existencia de Dios? La mera existencia de los ateos coloca en duda que exista una tendencia natural a creer en Dios. Plantinga intenta resolver esta objeción, señalando que todos nacemos con un sentido de la divinidad, pero debido a la influencia del pecado, algunas personas renuncian a ese sentido y no lo encuentran. Pero, de nuevo, esta respuesta no es satisfactoria, pues el defensor de la existencia de la Gran Calabaza como creencia básica podría alegar que la creencia en la Gran Calabaza es natural, pero que los hombres han pecado, y por eso, no han creído en ella.

Incluso, aún si la tendencia natural a creer en Dios existiese, ello no implica que Dios exista. Pues, de la misma manera, tenemos una tendencia natural a ser susceptibles a, por ejemplo, las ilusiones ópticas, pero ello no implica que los fenómenos que creemos ver en las ilusiones ópticas sean reales.

5.3. Las experiencias religiosas y los milagros

Los problemas en torno a la epistemología de las creencias religiosas salen especialmente a relucir cuando se contemplan los testimonios de quienes alegan haber vivido alguna experiencia religiosa, a saber, algún contacto místico con un ente sobrecogedor: un santo, un ángel, o más comúnmente, Dios mismo. La forma en que estas experiencias pueden ocurrir varía, pero pueden suceder a partir de una percepción común (un atardecer, por ejemplo); una percepción no común (una zarza ardiente, por ejemplo); una percepción privada, es decir, no apreciada por otras personas (una visión, por ejemplo); una experiencia que, en tanto sobrecogedora, no puede ser descrita, pero que, con todo, proviene de la percepción; o incluso, una experiencia que ni siquiera se aprecia como sensorial, pero que, con todo, se alega tener.

Generalmente, estas experiencias tienen un gran impacto sobre las personas que las viven, al punto de cambiar significativamente sus vidas. Y, como tal, es dudoso que estas experiencias sean meros fraudes para quienes las viven; en otras palabras, las experiencias en cuestión parecen muy reales para sus protagonistas.

Algunos filósofos, entre los que destacan Richard Swinburne, consideran que la mejor explicación para estas experiencias es, sencillamente, que Dios existe. Si, como alegan quienes han vivido estas experiencias, éstas resultan muy reales, entonces tras ellas debe yacer una entidad real que las origina. Y, puesto que la mayoría de los protagonistas de las experiencias religiosas alegan estar en contacto con Dios, entonces Dios debe existir.

Para justificar este argumento, Swinburne propone un 'principio de credulidad'. Según este principio, "debemos creer las cosas tal como aparecen, hasta que tengamos evidencia de que estamos equivocados. Si me parece que estoy viendo una mesa o que escucho la voz de mi amigo, debo creer esto hasta que aparezca evidencia que indique que he sido engañado"[13]. En función de esto, Swinburne considera que las experiencias religiosas, y los testimonios de quienes las tienen, deben ser creídas.

Así, a juicio de Swinburne, la veracidad de las experiencias religiosas debe presumirse, y la carga de la prueba reposa sobre quien intenta negarlas. Una experiencia religiosa como, por ejemplo, contemplar a una estatua de la Virgen María emitiendo lágrimas reales, debe aceptarse como verdadera. Ahora bien, si se descubre que las lágrimas en realidad son gotas de agua que proceden de una filtración en el techo, entonces hay evidencia de que quien tuvo esa experiencia estuvo equivocado, y por ende, no puede ser aceptada como verdadera. Pero, frente a una experiencia como, por ejemplo, la aparición de un ángel, o escuchar una voz divina, instancias frente a las cuales difícilmente habrá evidencia en contra, debe aceptarse como verdadera.

El principio de Swinburne parte de la dificultad epistemológica para conocer el contenido de otras mentes. Cuando una persona alega algo, ¿cómo saber si no está mintiendo, o que su relato no procede de alguna alucinación? Por ejemplo, cuando un paciente se queja de algún dolor, el médico presume que esa experiencia es real, a pesar de que, en rigor, el médico no tiene manera de saber si esa experiencia es real, o si es sencillamente un engaño del paciente. El médico puede incluso elaborar un análisis respecto al estado fisiológico de la zona que supuestamente aflige al paciente, pero aún si no encuentra ningún desperfecto, seguirá asumiendo la realidad del dolor, pero deberá contemplar una posible causa psicosomática.

---

13 SWINBURNE, Richard. *The Existence of God.* Oxford University Press. 2004.

En este sentido, de la misma manera en que la veracidad de la experiencia del paciente se presume, debe presumirse la veracidad de las experiencias religiosas. La mayoría de las veces, no hay manera de verificar las experiencias de otras personas, pero con todo, las asumimos como verdaderas. ¿Por qué no ha de asumirse, entonces, que las experiencias religiosas son verdaderas?

A esta argumentación se pueden presentar varias réplicas. En primer lugar, si bien las experiencias religiosas pueden resultar muy reales a sus protagonistas, y es poco probable que sean fraudes (a pesar de que esta posibilidad no debe ser enteramente desechada), la psicología ha ofrecido buenas explicaciones sobre cómo estas experiencias pueden ocurrir, a partir de las limitaciones del aparato de la percepción humana. Las alucinaciones y las ilusiones sensoriales son fenómenos bien conocidos, y muchas de las experiencias religiosas comúnmente reportadas pueden ser explicadas en función de estos fenómenos.

Si bien presumimos la veracidad de la experiencia de una persona cuando alega que, por ejemplo, conversó con su vecino, no presumimos lo mismo cuando una persona alega haber conversado con Jesús o el ángel Gabriel. Ahora bien, puede plantearse el eterno reto epistemológico: ¿cómo podemos saber que la conversación con el vecino fue real, pero la conversación con Jesús o el ángel Gabriel fue una alucinación? En primer lugar, debe admitirse que no hay certeza para distinguir a la una de la otra. Pero, hay un indicio que procede de lo ordinario: diariamente, las personas hablan con sus vecinos, pero son muy extraordinarios los casos en los que las personas alegan hablar con ángeles o personas que vivieron hace veinte siglos.

Con todo, puede advertirse que, bajo ese procedimiento, entonces la experiencia de lo extraordinario siempre será contemplada como una alucinación. E, incluso, que la distinción entre las experiencias creíbles y las experiencias no creíbles procedan del número de personas que las tengan, lo cual, a la larga, termina por ser un argumento que apela a las mayorías. Si, por ejemplo, de una población se apodera una histeria colectiva y la mayoría de sus habitantes se creen perseguidos por el Diablo, mientras que sólo una minoría cree que el resto está alucinando, entonces las experiencias de quienes se sienten perseguidos dejarían de ser extraordinarias.

Este problema es un corolario del problema epistemológico planteado en las ciencias de la salud mental. ¿Cómo sabemos que nosotros somos los sanos, y los internos de un hospital psiquiátrico son los locos? Emplear *nuestros* criterios de salud mental para justificar nuestra propia salud mental frente a la enfermedad mental de los otros pareciera ser una petición de principio. Acá es pertinente la antigua fábula respecto al rey cuerdo y sus súbditos locos, quienes acusaban a su monarca de estar loco por no ser como ellos. Lo mismo que respecto a las hipótesis escépticas del genio maligno y el cerebro en una cubeta, hasta ahora no hay respuestas satisfactorias a estos problemas.

Pero, el hecho de que no haya un firme criterio para establecer la diferencia entre una experiencia ordinaria y una experiencia extraordinaria no es suficiente para aceptar la veracidad de las experiencias religiosas. Pues, una vez más, surge el problema de la distinción entre lo falso y lo verdadero. Si, en base al principio de credulidad defendido por Swinburne, a no ser que haya evidencia en su contra, una experiencia debe presumirse como verdadera, entonces son aceptables un conjunto de experiencias procedentes de religiones que son contradictorias entre sí.

En base al principio de credulidad, podemos aceptar como verdadero que una persona haya tenido contacto con Jesucristo, y éste le haya revelado que Él es Dios hecho hombre. Pero, en base a ese mismo principio, debemos aceptar que Mahoma tuvo revelaciones genuinas procedentes de Dios. Ahora bien, el cristianismo no acepta que Mahoma recibió revelaciones de Dios, y el Islam no acepta a Jesucristo como Dios encarnado: en este sentido, si una experiencia religiosa es verdadera, la otra debe ser falsa (pero, también, ambas pueden ser falsas). De forma tal que se nos presenta el problema respecto a cómo sabemos cuál de las dos experiencias es la verdadera.

Al final, el principio de credulidad no permite distinguir entre alucinaciones y experiencias religiosas. Quien alegue que, por ejemplo, ha sido raptado por los extraterrestres y llevado a otra galaxia, tiene todo el derecho a ser creído bajo el criterio defendido por el principio de credulidad. En el siglo XX, este tipo de testimonios se ha hecho más común, pero los psiquiatras conservan su escepticismo respecto a estos testimonios, y tratan de interpretarlos a partir de fenómenos alucinatorios. ¿Por qué, entonces, los raptos extraterrestres no deben ser tomados en serio, pero las conversaciones con los ángeles sí?

Un problema similar concierne a los reportes sobre milagros. ¿Deben aceptarse como verdaderos testimonios sobre milagros? Lo mismo que respecto a las experiencias religiosas, algunos filósofos han considerado que debe presumirse la veracidad de un testimonio sobre milagros, y a no ser que haya pruebas al contrario, los reportes sobre eventos milagrosos deben aceptarse. Y, así como se infiere que tras las experiencias religiosas debe haber un ente real que las genere, se argumenta que tras los milagros debe haber un agente que interrumpa el curso normal de los acontecimientos, y en función de esto, se infiere la existencia de Dios.

Es asunto debatido cuál es la definición precisa de un 'milagro'. Algunos eventos pueden resultar improbables, pero con todo, no son estrictamente milagros. Por ejemplo, el hecho de que alguien sin ninguna experiencia en el baloncesto, lance una pelota desde un extremo de la cancha de baloncesto a otro, y logre encestar el balón, puede considerarse muy improbable. Pero, con todo, no es propiamente un milagro. Pues, 'milagro' ha de ser entendido como un evento que interrumpe las leyes de la naturaleza. Estas leyes sólo son conocidas de forma inductiva, de manera tal que, a

diferencia de las leyes formales que proceden de la lógica y la matemática, no tenemos un conocimiento absoluto sobre ellas.

Con todo, un milagro puede concebirse como un evento que es contrario al patrón de eventos, del cual partimos para establecer las leyes de la naturaleza. En este sentido, que el neófito enceste el balón puede considerarse improbable, pero no existe ninguna ley de la naturaleza que así lo impida. No obstante, un evento como, por ejemplo, que un cadáver regrese a la vida, sí ha de considerarse milagroso. Pues, dada la acumulación de observación de los procesos de descomposición orgánica, hemos venido a establecer unas leyes naturales que rigen la descomposición de los organismos, y un cadáver que regrese a la vida va en contra de estas leyes.

Los milagros, entonces, son eventos imposibles dadas las leyes de la naturaleza, y se asume que ocurren como interrupciones de estas leyes. Pero, puesto que nuestro conocimiento sobre las leyes de la naturaleza es sólo inductivo (y, por ende, sólo aproximado, pero no absolutamente certero), un evento que parezca suspender las leyes de la naturaleza es sólo improbable, pero no imposible. En este sentido, los milagros no son eventos absolutamente imposibles, a no ser que se trate de situaciones que desafíen la lógica, como por ejemplo, sostener que, por medio de un milagro, Dios haga que un cuadrado sea redondo.

Ahora bien, aún si no son imposibilidades lógicas, vale cuestionarse hasta qué punto los milagros pueden ser racionalmente aceptados. Hume, el más importante crítico filosófico de la creencia en milagros, admitía que los milagros son perfectamente posibles, pero dado nuestro conocimiento sobre el mundo, los consideraba altamente improbables, lo suficiente como para no tomarlos en serio.

En opinión de Hume, la decisión sobre si se debe o no creer en un milagro debe proceder como un juicio, en el cual, un abogado intenta persuadir de que sí ha ocurrido un milagro, mientras que el otro abogado intenta persuadir de que no ha ocurrido un milagro, y como alternativa, plantea que el testimonio del milagro procede, o bien de una mentira, o bien de una equivocación.

Quien intenta persuadir de que, en efecto, ha ocurrido un milagro, no tiene antecedentes que sirvan como evidencia. Pues, si se acepta un milagro como precisamente un evento extraordinario, en tanto supone la interrupción de las leyes de la naturaleza, entonces se admite que no hay antecedentes como respaldo. Si, por ejemplo, alguien alega que la imagen de una Virgen resplandeció sobre una tabla, no tiene antecedentes para tratar de demostrar que es probable que haya ocurrido así, pues la misma definición de 'milagro' establece que, en tanto extraordinario, ese evento no tiene antecedentes.

Por su parte, quien intenta persuadir de que el supuesto milagro en cuestión en realidad procede de una confusión o de un falso testimonio, sí tiene a su disposición antecedentes que confieren mayor probabilidad a ese alegato. Pues, en el pasado,

no se han visto a imágenes de la Virgen resplandeciendo sobre tablas, pero sí se ha observado a personas ofreciendo falsos testimonios.

En este sentido, Hume invita a considerar qué es más probable: que el evento milagroso haya ocurrido, o que quien alegue que ocurrió está ofreciendo falso testimonio. Y, puesto que la misma definición de milagro lo hace improbable, la alternativa del reporte como falso testimonio siempre será más probable y, por ende, más creíble. En palabras de Hume, "Ningún testimonio es suficiente para establecer la existencia de un milagro, a no ser que el testimonio sea de tal tipo, que su falsedad sería más milagrosa que el hecho que pretende establecer"[14].

14 HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Nuvision Publications. 2008, p. 142.

Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Lectorum. 2006

ALESANCO, Tirso. *Filosofía de san Agustín*. Madrid: Editorial Augustinus. 2004

ANGELES, Peter. *The Problem of God*. New York: Prometheus. 1980

ANSELMO DE CANTERBURY. *Proslogion sobre la verdad*. Folio Pub. Corp. 2003.

AUSTIN, Michael. "Divine Command Theory" En: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En la página web: http://www.iep.utm.edu/d/divine-c.htm#SH4a Última fecha de consulta: 12-05-09.

AYALA, Francisco. *Darwin y el diseño inteligente*. Madrid: Alianza. 2007.

AYER, A.J. *Language, Truth and Logic*. Dover Publications. 1952.

BECKER, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Simon & Schuster. 1975.

BEHE, Michael. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press. 1996.

BELLAH, Robert. *Beyond Belief*. University of California Press. 1991.

BLACKMORE, Susan. *Consciousness: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. 2005.

BORGES, Jorge Luis; SÁBATO, Ernesto. "Diálogos Borges-Sábato". Buenos Aires: Emecé. 1977.

BUENO, Gustavo. *El animal divino: ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Pentalfa. 1985

CHOMSKY, Noam. *Syntatic Structures*. Walter de Gruyter. 2002.

COLLINS, Francis. *The Language of God*. New York: Free Press. 2006.

CRAIG, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. Wipf & Stock Publishers. 2000.

DAMASIO, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Penguin. 2005.

DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. New York: Signet Classics. 2003.

DAWKINS, Richard. *The Blind Watchmaker*. Oxford University Press. 1986.

_____ *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat. 2000.

_____ *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Company. 2006.

DEMBSKI, William. *Intelligent Design.* Downers Grove: InterVarsity Press. 1999.
DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained.* Boston: Little Brown and Company. 1991.
_____ *Darwin's Dangerous Idea.* New York: Simon & Schuster. 1995.
DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas.* Madrid: Tecnos. 2002.
DRANGE, Theodore. "Incompatible-Propoerties Arguments: A Survey". En la página web: http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/incompatible.html Última fecha de consulta: 13-05-09
DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Alianza. 1992.
ELIADE, Mircea. *Aspectos del mito.* Barcelona: Paidos. 2000
FERRER, Joaquín. *Filosofía de la religión.* Ediciones Palabra. 2001.
FLEW, Antony; SHOSKY, John. *Philosophical Essays.* Rowan & Littlefield. 1998.
GANSSLE, Gregory. "God and Time". En: *Internet Encyclopedia of Philosophy.* En la página web: http://www.iep.utm.edu/g/god-time.htm Última fecha de consulta: 7-03-09.
GOULD, Stephen Jay. *Wonderful Life.* W.W. Norton. 1990.
_____ *Ciencia vs. religion: un falso conflicto.* Barcelona: Crítica. 2007.
GRIMM, Patrick. "Impossibility Arguments". En: MARTIN, Michael (Ed.). *The Cambridge Companion to Atheism.* Cambridge University Press. 2007, pp. 199-216.
HICK, John. *Evil and the God of Love.* Palgrave McMillan. 2007.
HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion.* New York: Hafner. 1948
_____ *A Treatise of Human Nature.* Penguin Books. 1985.
_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Nuvision Publications. 2008.
JACKSON, Frank.. "Epiphenomenal Qualia". En: *Philosophical Quarterly*, 32. 1982, pp. 127-36.
JAGODZINSKI, Wolgang y GREELEY, Andrew. "The Demand for Religion". En la página web: http://www.agreeley.com/articles/hardcore.html Última fecha de consulta: 12-05-09.
JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, and Human Immortality.* Courier Douver Publications. 1956.
KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* México: Porrúa. 1987.
_____ *Crítica de la razón práctica.* Madrid: Alianza. 2000.
KELLY, Joseph. *The Problem of Evil in the Western Tradition.* Collegeville: The Liturgical Press. 2002.
KIERKEGAARD, Soren. *Temor y temblor.* Madrid: Tecnos. 1987
KREINER, Armin. *Dios en el sufrimiento.* Barcelona: Herder. 2007.

LAING, John. "Middle Knowledge". *Internet Encyclopedia of Philosophy.* En la página web: http://www.iep.utm.edu/m/middlekn.htm Última fecha de consulta: 7-03-09.

LEIBNIZ, G.W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Madrid: Editora Nacional. 1977.

_____ *Compendio de la controversia de la teodicea.* Encuentro, 2001.

LERNER, Melvin. *The Belief in a Just World.* New York: Plenum Press. 1980.

MACKIE, J.L. *El milagro del teísmo.* Madrid: Tecnos. 1994.

MARTIN, Michael. *Alegato contra el cristianismo.* Pamplona: Laetoli. 2007.

MAYR, Ernst. *What Evolution is.* New York: Basic Groups. 2001.

NIELSEN, Kai. "Wittgensteinian Fideism". En: *Philosophy* 42. 1967, pp. 191-209

PALEY, William. PALEY, William. *Natural Theology: Selections.* Bobbs-Merrill. 1963.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos.* Madrid: Aguilar. 1967.

PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom and Evil.* London. 1975.

_____ *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* (James Sennett Ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing. 1998.

PLATÓN. *Eutifrón.* Editorial universitaria. 1997

_____ *Fedón.* Madrid: Alianza Editorial. 1998.

_____ *La república.* Madrid: Alianza Editorial. 2005.

PUENTE OJEA, Gonzalo. *Elogio del ateísmo: los espejos de una ilusión.* Siglo XXI. 2007.

RAE, Alister. *Quantum Physics.* Oneworld Publications. 2006.

RUSE, Michael. "The argument from Design". En: DEMBSKY, W.A. y RUSE, Michael (ed.) *Debating Design.* Cambridge University Press. 2004, pp. 13-31.

_____ *¿Puede un darwinista ser cristiano?.* Madrid: Siglo XXI. 2007.

RUSSELL, Bertrand. *Por qué no soy cristiano.* Edhasa, 1999.

SCARRE, Geoffrey. *Utilitarianism.* Londres. Routledge. 1996.

SMITH, G.H. *Atheism: The Case Against God.* New York: Prometheus. 1979.

SPINOZA, Baruch. "Tratado teológico-político". En: *Obras escogidas.* Buenos Aires: El Ateneo. 1953.

STENGER, Victor. *God: The Failed Hypothesis.* New York: Prometheus. 2008.

_____ "The Anthropic Coincidences: A Natural Explanation". En la página web: http://www.colorado.edu/philosophy/vstenger/Cosmo/anthro_skintel.html Última fecha de consulta: 03-09-08.

STEVENSON, Ian. *Children Who Remember Previous Lives.* Macfarland & Company. 2000.

SWINBURNE, Richard. *The Existence of God.* Oxford University Press. 2004.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teologica.* Madrid: Espasa Calpe. 1943.

TOMASINI, Alejandro. *Filosofía de la religión*. Colofón. 2002.
VAN INWAGEN, Peter. "The Possibility of Resurrection". En: EDWARDS, Paul (Ed.) *Immortality*. New York: Macmillan. 1992, pp. 242-246.
WEISBERGER, Andrea. "The Argument from Evil". En: MARTIN, Michael (Ed.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press. 2007, pp. 166-181.
ZIMMERMAN, Dean. "The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model." En: *Faith and Philosophy* 16 . 1999, pp. 194-212.